G. Reale – D. Antiseri

HISTÓRIA DA FILOSOFIA

4 De Spinoza a Kant

Apresentação

Existem teorias, argumentações e disputas filosóficas pelo fato de existirem problemas filosóficos. *Assim como na pesquisa científica idéias e teorias científicas são respostas a problemas científicos, da mesma forma, analogicamente, na pesquisa filosófica as* teorias filosóficas *são tentativas de solução dos* problemas filosóficos.

Os problemas filosóficos, portanto, existem, são inevitáveis e irreprimíveis; envolvem cada homem particular que não renuncie a pensar. A maioria desses problemas não deixa em paz: Deus existe, ou existiríamos apenas nós, perdidos neste imenso universo? O mundo é um cosmo *ou um* caos? *A história humana tem sentido? E se tem, qual é? Ou, então, tudo – a glória e a miséria, as grandes conquistas e os sofrimentos inocentes, vítimas e carnífices – tudo acabará no absurdo, desprovido de qualquer sentido? E o homem: é livre e responsável ou é um simples fragmento insignificante do universo, determinado em suas ações por rígidas leis naturais? A ciência pode nos dar certezas? O que é a verdade? Quais são as relações entre razão científica e fé religiosa? Quando podemos dizer que um Estado é democrático? E quais são os fundamentos da democracia? É possível obter uma justificação racional dos valores mais elevados? E quando é que somos racionais?*

Eis, portanto, alguns dos problemas filosóficos de fundo, que dizem respeito às escolhas e ao destino de todo homem, e com os quais se aventuraram as mentes mais elevadas da humanidade, deixando-nos como herança um verdadeiro patrimônio de idéias, que constitui a identidade e a grande riqueza do Ocidente.

* * *

A história da filosofia é a história dos problemas *filosóficos, das* teorias *filosóficas e das* argumentações *filosóficas. É a história das* disputas *entre filósofos e dos* erros *dos filósofos. É sempre a história de novas tentativas de versar sobre questões inevitáveis, na esperança de conhecer sempre melhor a nós mesmos e de encontrar orientações para nossa vida e motivações menos frágeis para nossas escolhas.*

A história da filosofia ocidental é a história das idéias que informaram, ou seja, que deram forma à história do Ocidente. É um patrimônio para não ser dissipado, uma riqueza que não se deve perder. E exatamente para tal fim os problemas, as teorias, as argumentações e as disputas filosóficas são analiticamente explicados, expostos com a maior clareza possível.

* * *

Uma explicação que pretenda ser clara e detalhada, a mais compreensível na medida do possível, e que ao mesmo tempo ofereça explicações exaustivas comporta, todavia, um "efeito perverso", pelo fato de que pode não raramente constituir um obstáculo à "memorização" do complexo pensamento dos filósofos.

Esta é a razão pela qual os autores pensaram, seguindo o paradigma clássico do Üeberweg, *antepor à exposição analítica dos problemas e das idéias dos diferentes filósofos uma* síntese *de tais problemas e idéias, concebida como instrumento didático e auxiliar para a* memorização.

* * *

Afirmou-se com justeza que, em linha geral, um grande filósofo é o gênio de uma grande idéia: Platão e o mundo das idéias, Aristóteles e o conceito de Ser, Plotino e a concepção do Uno, Agostinho e a "terceira navegação" sobre o lenho da cruz, Descartes e o "cogito", Leibniz e as "mônadas", Kant e o transcendental, Hegel e a dialética, Marx e a alienação do trabalho, Kierkegaard e o "singular", Bergson e a "duração", Wittgenstein e os "jogos de linguagem", Popper e a "falsificabilidade" das teorias científicas, e assim por diante.

Pois bem, os dois autores desta obra propõem um léxico filosófico, *um* dicionário dos conceitos fundamentais *dos diversos filósofos, apresentados de maneira didática totalmente nova. Se as sínteses iniciais são o instrumento didático da* memorização, *o léxico foi idealizado e construído como instrumento da* conceitualização; *e, juntos, uma espécie de chave que permita entrar nos escritos dos filósofos e deles apresentar interpretações que encontrem pontos de apoio mais sólidos nos próprios textos.*

* * *

Sínteses, análises, léxico ligam-se, portanto, à ampla e meditada escolha dos textos, pois os dois autores da presente obra estão profundamente convencidos do fato de que a compreensão de um filósofo se alcança de modo adequado não só recebendo aquilo que o autor diz, mas lançando sondas intelectuais também nos modos e nos jargões específicos dos textos filosóficos.

* * *

Ao executar este complexo traçado, os autores se inspiraram em cânones psico pedagógicos precisos, a fim de agilizar a memorização das idéias filosóficas, que são as mais difíceis de assimilar: seguiram o método da repetição de alguns conceitos-chave, assim como em círculos cada vez mais amplos, que vão justamente da síntese à análise e aos textos. Tais repetições, repetidas e amplificadas de modo oportuno, ajudam, de modo extremamente eficaz, a fixar na atenção e na memória os nexos fundantes e as estruturas que sustentam o pensamento ocidental.

* * *

Buscou-se também oferecer ao jovem, atualmente educado para o pensamento visual, tabelas que representam sinoticamente mapas conceituais.

Além disso, julgou-se oportuno enriquecer o texto com vasta e seleta série de imagens, que apresentam, além do rosto dos filósofos, textos e momentos típicos da discussão filosófica.

* * *

Apresentamos, portanto, um texto científica e didaticamente construído, com a intenção de oferecer instrumentos adequados para introduzir nossos jovens a olhar para a história dos problemas e das idéias filosóficas como para a história grande, fascinante e difícil dos esforços intelectuais que os mais elevados intelectos do Ocidente nos deixaram como dom, mas também como empenho.

GIOVANNI REALE – DARIO ANTISERI

Índice geral

Terceira parte

PASCAL E VICO

Quarta parte

O ILUMINISMO E SEU DESENVOLVIMENTO

Quinta parte
IMMANUEL KANT

Índice de nomes*

A

B

---

* Neste índice:
- reportam-se em versalete os nomes dos filósofos e dos homens de cultura ligados ao desenvolvimento do pensamento ocidental, para os quais indicam-se em negrito as páginas em que o autor é tratado de acordo com o tema, e em itálico as páginas dos textos;
- reportam-se em itálico os nomes dos críticos;
- reportam-se em redondo todos os nomes não pertencentes aos agrupamentos precedentes.

N

P

R

T

U

V

W

Índice de conceitos fundamentais

DE SPINOZA A KANT

QUARTO VOLUME

PRIMEIRA PARTE

O OCASIONALISMO, SPINOZA E LEIBNIZ

■ As grandes construções metafísicas do racionalismo

"Deus está no mundo apenas porque o mundo está nele, pois Deus está apenas em si mesmo, está somente em sua imensidade."

Nicolas de Malebranche

"Tudo aquilo que existe, existe em Deus, e nada pode existir ou ser concebido sem Deus."

Baruch Spinoza

"Toda substância é como um mundo inteiro e como que um espelho de Deus ou então de todo o universo, que ela expressa em seu modo particular. (...) Desse modo, podemos dizer que o universo se multiplica tantas vezes quantas são as substâncias, e a glória de Deus se multiplica por igual, graças a tantas representações diversas de sua obra."

Gottfried Wilhelm Leibniz

"O mundo de Spinoza é uma transparência incolor da divindade, ao passo que o mundo de Leibniz é um cristal que reflete a luz dela em uma riqueza de cores infinitas."

Ludwig Feuerbach

A metafísica do Ocasionalismo e Malebranche

I. Os primeiros Ocasionalistas

• O cartesianismo teve sucesso notável sobretudo na Holanda e na França. Excetuando as reações e oposições, houve um grupo de pensadores que aprofundou seus aspectos metafísicos e gnosiológicos, radicalizando em particular o dualismo existente entre pensamento e extensão, e propondo o *recurso a Deus* como única solução do problema da recíproca relação das duas substâncias: a vontade e o pensamento humano não agem diretamente sobre os corpos, mas são *ocasiões* a fim de que Deus intervenha para produzir as respectivas idéias.

Os precursores do Ocasionalismo
→ § 1-3

Essa teoria, denominada "Ocasionalismo", foi preparada por L. de la Forge, G. de Cordemoy (ca*. 1620-1684), J. Clauberg (1622-1665), mas foi formulada por A. Geulincx (1624-1669) e teve a mais acurada elaboração sobretudo graças a Malebranche (1638-1715), que soube impô-la à atenção de todos.

1 O problema cartesiano não resolvido do qual nasceu o Ocasionalismo

O cartesianismo teve notável trajetória sobretudo na Holanda, onde Descartes residiu algum tempo, e na França, onde se tornou moda intelectual, provocando reações e oposições intensas. Sobre as oposições, falaremos mais adiante. Trataremos aqui do desenvolvimento experimentado pelo cartesianismo por obra de um grupo de pensadores que aprofundaram seus aspectos metafísicos e gnosiológicos, chegando a resultados totalmente imprevisíveis.

Um dos maiores problemas deixados sem solução por Descartes foi o da possibilidade de explicar a ação recíproca da *res cogitans* e da *res extensa*, da alma e do corpo. A pseudo-solução da "glândula pineal", na realidade, constituíra uma flagrante "retirada" para um cômodo *asylum ignorantiae* (refúgio da ignorância).

Levando as premissas cartesianas a suas extremas conseqüências, alguns pensadores radicalizaram o dualismo existente entre "pensamento" e "extensão", negando a possibilidade de que o primeiro agisse sobre a segunda e vice-versa, e propuseram o *recurso a Deus* como única solução para o problema da relação recíproca entre as duas substâncias.

A vontade e o pensamento humano não agem diretamente sobre os corpos, mas constituem "ocasiões" para que Deus intervenha na produção dos respectivos efeitos nos corpos, assim como os movimentos dos corpos são "causas ocasionais" para que Deus intervenha na produção das respectivas idéias.

* *ca* – lê-se *cerca* ("aproximadamente", "em torno de")

Essa teoria, conseqüentemente, foi denominada "Ocasionalismo". Preparada por L. de la Forge, G. de Cordemoy e J. Clauberg, ela foi formulada por A. Geulincx e teve a sua mais acurada elaboração sobretudo graças à obra de N. de Malebranche, que soube impô-la à atenção de todos.

2 Autores que prepararam o Ocasionalismo

O médico Louis de la Forge, em seu *Tratado sobre o espírito do homem, sobre suas faculdades e funções, e sobre sua união com o corpo* (escrito em torno de 1661 e publicado em 1666), destaca a problematicidade das relações entre alma e corpo, ressaltando a distinção entre "causae principales" e "causae occasionales", e atribui a Deus a verdadeira causa dos movimentos, bem como da união entre alma e corpo.

Géraud de Cordemoy (1620-1684), de posições inicialmente cartesianas, aderiu a seguir ao atomismo de Demócrito com a obra *Sobre a distinção entre alma e corpo em vista de um esclarecimento da física* (publicada em 1666), na qual, entre outras coisas, sustenta a tese de que não apenas a ação da alma sobre o corpo (e vice-versa), mas também qualquer forma de causalidade ativa é incompreensível sem a intervenção divina.

Johann Clauberg (1622-1665), em seu escrito *Sobre a comunicação entre alma e corpo,* sustenta que tal comunicação não depende de sua natureza, mas "tão-somente da liberdade de Deus".

3 Arnold Geulincx

3.1 Formulação sistemática do Ocasionalismo

Arnold Geulincx (1624-1669), como já observamos, foi o primeiro a dar forma precisa ao Ocasionalismo. Inicialmente, ensinou em Lovaina e, depois, em Leida, onde se converteu ao calvinismo. Somente uma parte de seus escritos foi publicada quando ainda em vida, ao passo que o restante de sua produção só veio à luz depois de sua morte, por obra de seus alunos.

A verdade primeira e fundamental que se impõe, segundo Geulincx, é a da *existência do sujeito pensante consciente.* Ora, o sujeito tem plena consciência de tudo aquilo que faz; ao contrário, se não tem consciência de fazer certas ações, isso prova que ele efetivamente não as faz. Nós, porém, não temos em absoluto consciência de *produzir efeitos* sobre o corpo, *pois ignoramos completamente o modo em que eles se produzem;* logo, isso significa que não somos nós que os produzimos.

Somos simples "expectadores" e não "atores" de tudo aquilo que acontece em paralelo na alma e no corpo.

Quando a alma tem determinadas *posições,* que são seguidas por determinados movimentos do corpo, e, vice-versa, quando ocorrem movimentos corpóreos aos quais se seguem percepções da alma, as volições e os movimentos não são "causas reais", mas funcionam como "causas ocasionais", em concomitância com as quais Deus intervém.

3.2 Antecipações significativas de Spinoza e de Leibniz

A alma e o corpo são como dois relógios sincronizados, não por interação recíproca, mas porque são continuamente regulados por Deus. Entretanto, como alguns estudiosos notaram, em alguns textos Geulincx não está distante da solução que Leibniz adotaria e tornaria célebre com sua doutrina da "harmonia preestabelecida", da qual falaremos amplamente mais adiante.

Geulincx não limita o seu Ocasionalismo à explicação das relações alma-corpo, mas o estende à explicação de todas as "aparentes" interações das substâncias finitas.

Aliás, ele chega a antecipar até mesmo Spinoza, formulando afirmações que, de certa forma, levam a concluir que Deus produz todas as nossas idéias com sua mente, e isso faz com que sejamos *modos* da própria mente divina, assim como também produz os corpos mediante a extensão, fazendo com que os corpos sejam *modos* da extensão.

Embora de forma rapsódica, também na ética Geulincx antecipa alguns pensamentos que Spinoza tornaria famosos, sobretudo reduzindo a virtude à razão e proclamando a aceitação serena da vontade de Deus e da necessidade. O lema seguinte resume todo um programa: *"ita est, ergo ita sit!"* (assim é, portanto, assim seja).

II. Malebranche e os desenvolvimentos do Ocasionalismo

• Tendo nascido em Paris em 1638, Nicolas Malebranche entrou em 1660 na Congregação dos Padres do Oratório, onde estudou sobretudo a Escritura e o agostinismo, e em 1664 tornou-se sacerdote. No mesmo ano iniciou a leitura sistemática de Descartes, que marcou de modo decisivo seu pensamento e sua produção filosófica: *A busca da verdade* (1674-1675), o *Tratado da natureza e da graça* (1680), o *Tratado de moral* (1684), *As conversações sobre metafísica* (1688). Morreu em 1715.

A vida e os textos mais importantes → § 1

• Segundo Malebranche, as funções da alma se reduzem ao *pensar* e ao *querer*, e no corpo não há mais que extensão. Ora, os corpos *não agem* sobre as almas (e vice-versa), assim como os corpos *não interagem* um sobre o outro, e isso acontece porque *a alma*, separada de todas as outras coisas, *tem uma união direta e imediata com Deus e, portanto, conhece todas as coisas graças à visão de Deus*, ao passo que conhece a si própria mediante um *sentimento interior*. Estamos, portanto, seguros da existência dos corpos *pela "revelação" que deles temos por parte de Deus*: é o próprio Deus que produz na alma humana os diversos sentimentos que a tocam por ocasião das mudanças corpóreas, e todas as atividades da alma que parecem causar efeitos sobre o corpo na realidade são causas *ocasionais*, que agem unicamente *pela eficácia da vontade de Deus*.

Deus é conhecido *por si mesmo*: a proposição "existe um Deus" é tão certa quanto a proposição "penso, logo existo". Além disso, sendo infinito, Deus *contém tudo em si*, compreende e transcende a própria obra. Justamente porque é tudo em sua imensidão, ele pode ser *tudo em tudo*, no sentido de que cada coisa está presente na imensidade divina. Deus *é*: sua extensão e duração estão *inteiras em todos os momentos que passam na eternidade dele*.

A visão das coisas em Deus e o princípio "tudo está em Deus" → § 2-6

• Malebranche operou um deslocamento de baricentro na especulação em relação a Descartes: este orientava-se aos problemas do conhecimento e à metodologia da ciência, enquanto Malebranche constrói um sistema acentuadamente teocêntrico e sustentado por fortes motivações de caráter metafísico e religioso. Nessa construção ele antecipa em muitos casos algumas idéias que se encontrarão nas grandes construções metafísicas de Spinoza e de Leibniz; mas apresenta também impressionantes analogias em relação ao empirismo de Berkeley e ao de Hume (por exemplo, sobre a *não experienciabilidade do princípio de causa-efeito*).

Construção de um sistema teocêntrico → § 7

1 Vida e obras de Malebranche

Nicolas de Malebranche nasceu em Paris, em 1638, de família muito numerosa (teve onze irmãos). Depois de ter estudado no Collège de la Marche e na Sorbonne, entrou para a congregação religiosa dos Padres do Oratório, em 1660. Estudou a Escritura e o agostinismo e, em 1664, ordenou-se sacerdote.

No mesmo ano de sua ordenação, leu o *Tratado do homem*, obra póstuma de Descartes (publicada por L. de la Forge), dela recebendo tal impacto que decidiu dedicar-se durante alguns anos ao estudo sistemático do cartesianismo.

No *Tratado,* Malebranche considerou extremamente reveladora a clara distinção feita por Descartes entre alma e corpo: à primeira eram atribuídos o intelecto puro e a vontade pura, ao passo que todas as outras funções físicas e psicofísicas eram atribuídas ao corpo e explicadas de forma mecanicista.

Em 1674/1675, Malebranche publicou *A busca da verdade,* obra dedicada ao correto método de pesquisa. Em 1680, publicou o *Tratado da natureza e da graça.* E, em 1684, o *Tratado de moral.* Suas *Conversações sobre a metafísica,* de 1688, constituem a mais clara exposição resumida do pensamento malebranchiano.

O filósofo morreu em 1715.

Os escritos de Malebranche suscitaram muito interesse e também polêmicas vivazes. Um adversário particularmente duro de suas idéias foi sobretudo A. Arnauld, que denunciou sua doutrina sobre a graça como não estando em conformidade com os ensinamentos da Igreja, e conseguiu fazer com que o *Tratado da natureza e da graça* fosse condenado oficialmente.

2 A contraposição entre "res cogitans" e "rex extensa"

Quando Malebranche leu o *Tratado do homem,* de Descartes, suas convicções religiosas já estavam consolidadas, bem como já estavam plenamente arraigados em seu espírito o platonismo agostiniano e a doutrina agostiniana da verdade. Sua aversão pelo aristotelismo e pela Escolástica aristotelizante já datavam do tempo de sua formação no colégio de La Marche e dos estudos teológicos que realizara na Sorbonne.

Como sabemos, Plotino e Agostinho já concebiam as relações entre alma e corpo de modo totalmente diferente de Aristóteles e da tradição nele inspirada, chegando a algumas conclusões de sabor dualista. Assim, era natural que o encontro com o espiritualismo cartesiano entusiasmasse tanto Malebranche. A doutrina aristotélica da alma como "forma" e "enteléquia" do corpo devia parecer-lhe como nada mais que um resíduo do

Nicolas Malebranche (1638-1715) tentou uma fusão entre as temáticas cartesianas e o neoplatonismo agostiniano, e expressou uma das formulações mais completas do "ocasionalismo". A ilustração foi tirada de uma estampa da época.

paganismo, inoportunamente mantido pelos escolásticos. Já a contraposição dualista cartesiana entre *res cogitans* e *res extensa* devia parecer-lhe muito oportuna e em perfeita concordância com o espiritualismo cristão. Não existe uma alma "vegetativa", assim como não existe uma alma "sensorial", porque as funções da alma se reduzem ao *pensar* e ao *querer,* não havendo mais nada no corpo além da extensão (com suas determinações). Aliás, nesse ponto Malebranche vai até além de Descartes: ele não nega aos corpos somente as "qualidades ocultas" (que lhes haviam sido atribuídas no passado e que a nova ciência já excluíra definitivamente), mas também lhes nega a *ação mecânica* do choque.

Os corpos *não agem* sobre as almas (ou vice-versa), da mesma forma *não interagem* uns sobre os outros.

3 O conhecimento da verdade

Mas, então, como se explica o conhecimento e como é possível alcançar a verdade? Cada alma permanece isolada tanto *a)* das outras almas como *b)* do mundo físico. Como se pode sair desse isolamento, que parece verdadeiramente absoluto?

A solução de Malebranche se inspira em Agostinho (que, por seu turno, se inspirava no neoplatonismo, embora com uma série de mudanças e reformas): a alma, que está separada de todas as outras coisas, *tem união direta e imediata com Deus e, portanto, conhece todas as coisas através da visão em Deus.*

De Descartes, Malebranche extrai a convicção de que aquilo que nós conhecemos é só a "idéia" (conteúdo mental). Mas, ao mesmo tempo, dá a tal idéia uma densidade ontológica inteiramente ausente em Descartes e que extrai precisamente do exemplarismo metafísico platônico-agostiniano.

Nós só conhecemos "idéias" porque só elas são visíveis à nossa mente em si mesmas, ao passo que os "objetos" que elas representam permanecem *invisíveis ao espírito,* "porque não podem agir sobre ele nem se apresentar a ele". Todas as coisas que vemos são idéias e apenas idéias.

Carece de validade a objeção de que nós sentimos os corpos *resistirem, golpearem, fazerem pressão* e coisas semelhantes, pois, com efeito, *resistência, golpe, pressão* etc., nada mais são que "impressões" e "idéias".

Mas de onde derivam as idéias em nós? De que modo Malebranche chega à solução extrema da visão das idéias em Deus?

Nosso filósofo procede por exclusão sistemática de todas as soluções que logicamente são dadas como possíveis, de modo a deixar espaço unicamente para a sua. Em particular, ele enfatiza o que segue.

a) As idéias não podem derivar do modo como os peripatéticos e os escolásticos entendiam, ou seja, através do complexo jogo das "espécies impressas" e das "espécies expressas", do "intelecto paciente" e do "intelecto agente" (Malebranche se refere a uma interpretação já totalmente desgastada dessas doutrinas, que se apresentavam quase totalmente desfiguradas em relação às doutrinas originais, sendo-lhe assim muito fácil excluí-las).

b) As idéias não podem também derivar da potência da alma, porque, se a alma possuísse tal poder, seria *criadora* de realidades espirituais (como são precisamente as idéias), o que é inadmissível, porque é contra toda a evidência.

c) Também a solução inatista deve ser rejeitada, porque faz da alma o receptáculo de uma *quantidade infinita* de idéias, contra toda plausibilidade.

d) Do mesmo modo, não se pode dizer (com Arnauld) que a alma pode extrair as idéias do mundo corpóreo, enquanto contém suas perfeições por excelência, porque nesse caso, por analogia, teríamos de defender o mesmo para todo o resto, dado que a alma pode conhecer *todo o real*; assim, por conseqüência, teríamos de concluir que a alma contém as perfeições de *todo o real* (o que, obviamente, é insustentável).

4 A visão das coisas em Deus

Só nos resta então concluir que *nós conhecemos todas as coisas em Deus.* Todas as idéias estão na mente de Deus (o mundo das idéias) e nossas almas (que são espíritos) estão unidas a Deus, que é como que "o lugar dos espíritos".

O que, bem entendido, não significa que nós conheçamos a Deus em sua essência absoluta, mas implica somente que aquilo que nós conhecemos é em Deus que o co-

nhecemos, até sem conhecer a Deus em sua totalidade e perfeição.

E a ciência? Não estaria ela, desse modo, perdendo todo o seu fundamento objetivo?

Pelo contrário, responde Malebranche. Em última análise, a ciência é até beneficiada pela nova metafísica. Com efeito, ela estuda as relações e os nexos matemáticos que ligam os fenômenos. E tais nexos entre os fenômenos são os nexos entre as idéias, nada mais refletindo senão a regularidade perfeita com que as idéias se vinculam entre si. Assim, ao invés de captar nexos entre impossíveis ações e interações existentes entre as coisas, a ciência captará os nexos entre as idéias na visão de Deus.

5 As relações entre alma e corpo e o conhecimento que a alma tem de si mesma

Como já dissemos, Malebranche não apenas rejeita a concepção tradicional da alma como *forma do corpo,* mas leva o dualismo cartesiano até as extremas conseqüências. Não há união metafísica entre alma e corpo e, portanto, não há ação recíproca. A alma *pensa* seu corpo, mas está intimamente unida a Deus. Todas as atividades da alma que nos parecem causar efeitos sobre o corpo são, na realidade, causas *ocasionais,* que agem tão-somente *pela eficácia da vontade de Deus.*

E o mesmo pode-se dizer sobre as supostas "ações" do corpo sobre a alma.

Malebranche escreve: "Não há nenhuma relação entre um espírito e um corpo. E digo mais: não há nenhuma relação entre um corpo e outro corpo, nem entre um espírito e outro espírito. Nenhuma criatura, portanto, pode agir sobre outra em virtude de uma eficácia que lhe seja própria [...]. Não me pergunteis por que Deus quer unir espíritos a corpos. Este é um fato constante, mas as principais razões dele nunca foram até agora conhecidas pela filosofia".

Resta ainda a destacar um ponto muito interessante.

Segundo Malebranche, nós estamos de posse *de um conhecimento dos corpos que é mais perfeito do que o conhecimento que temos da natureza de nossa alma.* Com efeito, é em Deus que conhecemos as verdades eternas e a extensão inteligível (que é o arquétipo do mundo físico) e, portanto, estamos em condições de daí deduzir a priori uma série de conhecimentos físicos. Da alma, ao contrário, *não temos um conhecimento através de sua idéia em Deus,* mas somente através de um "sentimento interior".

Ora, o *sentimento interior* nos diz: *a)* que existimos, *b)* que pensamos, *c)* que queremos, *d)* que experimentamos uma série de sensações. Mas não nos revela a natureza metafísica de nosso espírito. Para nos conhecermos em nossa essência, nós deveríamos ver o arquétipo do ser espiritual e descobrir todas as relações que dele derivam, assim como conhecemos o arquétipo da extensão inteligível, do qual deduzimos todas as relações que dele derivam. Mas não é assim que acontece.

São claras as razões pelas quais Malebranche assume essas posições. Se tivéssemos a idéia ou o arquétipo da natureza dos seres espirituais, nós estaríamos em condições de deduzir todos os seus acontecimentos e de construir uma espécie de geometria espiritual capaz de nos fazer conhecer tudo, inclusive o futuro e até a totalidade das experiências psicológicas, a priori, em todos os sentidos.

Entretanto, a consciência que temos de nós mesmos nos mostra somente uma parte mínima do nosso ser. 1

6 Tudo está em Deus

Nós conhecemos, portanto, os corpos *através das idéias* (em Deus) e as almas *através do sentimento.*

E como conhecemos Deus?

Nós conhecemos Deus *por si mesmo.* A proposição "existe um Deus" é tão certa quanto esta outra proposição: "penso, logo existo". Malebranche retoma o argumento ontológico, baseando-se particularmente no atributo da infinitude.

Mas não é o caso de insistir nesse ponto, tratando-se de variações sobre temas que já conhecemos bem. É assim que Malebranche resume o seu argumento: "Se pensamos Deus, então ele *deve* existir."

Entretanto, gostaríamos de recordar alguns pensamentos malebranchianos sobre a relação entre Deus infinito e o mundo finito.

Se Deus é infinito, Deus *contém tudo em si.* Os neoplatônicos já diziam que não existe alma no mundo, mas o mundo na alma; e, por seu turno, a alma existe nas hipóstases superiores, e tudo está em Deus.

Malebranche repete algo de análogo, mas ampliando ainda o pensamento neoplatônico. A realidade de Deus não está apenas em todo o universo, mas *também além dele,* porque Deus não está abrangido na própria obra, e sim a abrange e a transcende. Exatamente porque é tudo em sua imensidade, ele pode ser *tudo em tudo.* E seu ser *tudo em tudo* não significa mais que a presença de todas as coisas em sua imensidade.

7 Importância do pensamento de Malebranche

Os estudiosos destacaram bem o deslocamento do epicentro da especulação que Malebranche realizou em relação a Descartes: este se orientava na direção dos problemas do conhecimento e da metodologia da ciência, ao passo que Malebranche constrói um sistema acentuadamente teocêntrico, sustentado por fortes motivações de caráter metafísico e religioso.

Nessa construção, em muitos casos, ele antecipa algumas idéias que, embora com base em pressupostos diferentes e com finalidades diferentes, encontraremos nas grandes construções metafísicas racionalistas de Spinoza e Leibniz.

Mas ele também apresenta algumas analogias importantes em relação ao empirismo de Berkeley, embora em uma ótica diversa e ao lado de grandes diferenças.

Entretanto, certas analogias impensáveis, que só recentemente a historiografia filosófica percebeu, levam diretamente a Hume. Este destacou que Malebranche tem importância na história do pensamento francês, mas não fora da França. Na realidade, isso é uma espécie de desculpa não pedida. Com efeito, certas análises sobre a *não experimentabilidade do princípio de causa-efeito* e certos exemplos que ilustram tal idéia retornam igualmente nas obras de Hume, repropostos com bases inteiramente diversas (ou seja, em bases empírico-ceticizantes). Mas nem por isso tais tangentes revelam-se menos significativas. Essas analogias só poderão ser compreendidas quando falarmos de Hume.

Tudo isso basta para garantir a Malebranche um lugar bem determinado na história do pensamento ocidental.

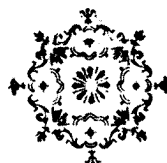
DE

LA RECHERCHE

DE

LA VERITÉ,

PAR N. MALEBRANCHE, Prêtre de l'Oratoire de JESUS.

TOME PREMIER.

A PARIS,

Chez DURAND, rue du Foin, la premiere porte cochere en entrant par la rue Saint Jacques, au Griffon.

M. DCC. LXII.

Avec Approbation & Privilége du Roi.

Frontispício de uma edição setecentista da obra A busca da verdade, *de Nicolas Malebranche. Tal texto é dedicado ao problema de qual seja o método correto da pesquisa, apto a permitir a descoberta da verdade.*

MALEBRANCHE

1 Deus estabeleceu as leis que regulam as relações entre alma e corpo

A mais clara exposição geral do pensamento de Nicolas Malebranche encontra-se nas Conversações sobre a metafísica e sobre a religião *(1688), obra em forma de diálogo filosófico entre dois personagens:* Teodoro, *que expõe as teses de Malebranche, e* Aristo, *que aos poucos formula as objeções.*

Na passagem a seguir Teodoro sustenta a teoria das causas ocasionais, segundo a qual todas as atividades da alma que parecem causar efeitos sobre o corpo e todas as "ações" do corpo sobre a alma são, na realidade, causas ocasionais, *agentes unicamente pela* eficácia da vontade de Deus.

Deus é, portanto, a única verdadeira causa eficiente do acordo entre os movimentos do corpo e as idéias da alma.

TEODORO – Portanto, Aristo, não podeis por vós mesmo mover o braço, mudar de lugar, de posição, de hábito, fazer aos homens bem ou mal, pôr no universo a menor mudança. Estais no mundo sem nenhum poder, imóvel como um rochedo, estúpido, por assim dizer, como um pedaço de pau. Que vossa alma esteja unida a vosso corpo tão estreitamente como vos agradar, que para isso estejais em contato com todos os que vos circundam, que vantagem tirareis desta união imaginária? Como fareis para mover ainda que apenas a ponta do dedo ou para pronunciar um monossílabo? Ai de mim, se Deus não vier em auxílio fareis apenas esforços vãos, concebereis apenas desejos impotentes: com efeito, refleti um pouco, sabeis o que é preciso fazer para pronunciar o nome de vosso melhor amigo, para dobrar ou estender o dedo de que mais fazeis uso? [...] Portanto, apesar da união da alma e do corpo, como vos agradar imaginá-la, eis que estais morto e sem movimento, se Deus não quiser pôr de acordo seu querer com o vosso, seu querer sempre eficaz com o vosso sempre impotente. Eis, caro Aristo, a solução do mistério. Isso porque as criaturas estão imediatamente unidas apenas a Deus, e dependem essencial e diretamente apenas dele; como todas elas são igualmente impotentes, não dependem de modo algum mutuamente umas das outras. Pode-se dizer, sim, que elas estão unidas entre si e que dependem umas das outras; concordo, mas com a condição de que se entenda que isso acontece apenas como conseqüência das vontades imutáveis e sempre eficazes do criador, apenas como conseqüência das leis gerais que Deus estabeleceu e pelas quais ele rege o curso ordinário de sua providência. Deus quis que meu braço se mova no instante que eu próprio quero. (Suponho as condições necessárias). Sua vontade é eficaz e imutável; eis de onde me vem todo poder e toda faculdade. Ele quis que eu tivesse certas sensações, certas emoções quando em meu cérebro existissem certas pegadas, certas sacudidelas. Ele quis, em uma palavra, e quer incessantemente, que as modalidades da alma e do corpo fossem recíprocas: eis a união e a dependência natural das duas partes das quais somos compostos: não é mais que a mútua reciprocidade de nossas modalidades apoiada sobre o fundamento inabalável dos decretos divinos; decretos que, por sua eficácia, me comunicam o poder que tenho sobre meu corpo e por ele sobre algum outro; decretos que por sua imutabilidade me unem ao meu corpo e por meio dele a meus amigos, a meus bens, a tudo aquilo que me circunda. Deus interligou todas as suas obras, não por ter produzido entidades de ligação; ele as subordinou umas às outras sem revesti-las de qualidades eficazes. Vãs pretensões do orgulho humano, produções quiméricas da ignorância dos filósofos! Ocorre que, atingidos sensivelmente pela presença dos corpos, tocados interiormente pelo sentimento de seus próprios esforços, não reconheceram a ação invisível do criador, a uniformidade de sua conduta, a fecundidade de suas leis, a eficácia sempre atual de suas vontades, a sabedoria infinita de sua providência ordinária. Portanto, não continueis dizendo, meu caro Aristo, eu vos peço, que vossa alma está unida ao vosso corpo mais estreitamente do que a qualquer outra coisa; com efeito, ela está imediatamente unida apenas a Deus, pois os decretos divinos são os vínculos indissolúveis de todas as partes do universo e a conexão maravilhosa da subordinação de todas as causas.

N. Malebranche,
Pensamentos metafísicos.

Spinoza: a metafísica do monismo e do imanentismo panteísta

I. Spinoza: a vida, os escritos e as finalidades da filosofia

• Benedito Spinoza (Baruch d'Espiñoza) nasceu em Amsterdam em 1632, de uma família de hebreus espanhóis que se refugiaram na Holanda para escapar das perseguições da Inquisição. Aprendeu o hebraico, leu a fundo a Bíblia e o Talmude, estudou latim e ciências, e em 1656 tornou evidente a inconciliabilidade de seu pensamento com o credo da religião hebraica: Spinoza foi excomungado e expulso da Sinagoga, e foi abandonado por amigos hebreus e parentes. Transferiu-se para diversas aldeias, onde compôs suas obras mais importantes: *O tratado sobre a emenda do intelecto* (1661, deixado incompleto), a *Ética* (a obra de toda a sua vida, publicada postumamente em 1677), *Os princípios da filosofia de R. Descartes* (publicados em 1663 com um apêndice de *Pensamentos metafísicos*), o *Tratado teológico-político* (publicado anonimamente em 1670). A partir de 1670 estabeleceu-se em Haia, onde entrou em relação com o pintor van der Spyck, com o matemático Huygens e com o político Jan de Witt. Em 1673 recusou uma cátedra universitária em Heidelberg, que lhe fora oferecida pelo Eleitor do Palatinado. Morreu de tuberculose em 1677.

Vida e escritos → § 1

• Como meta suprema do itinerário filosófico, Spinoza pregou a visão das coisas *sub specie aeternitatis*, que é uma visão capaz de libertar das paixões e de dar um estado superior de paz e de tranqüilidade. Eis por que o interesse de Spinoza é sobretudo de caráter ético, enquanto o de Descartes era essencialmente *gnosiológico*.

A finalidade da filosofia spinoziana → § 2

1 As etapas fundamentais da vida

Benedito Spinoza (Baruch d'Espiñoza) nasceu em Amsterdam no ano de 1632 (o mesmo ano em que nasceu Locke), de família abastada de judeus espanhóis (forçados a se converter, mas que secretamente se mantiveram fiéis à sua antiga religião), que se haviam refugiado na Holanda para escapar às perseguições da Inquisição em Portugal. (Recordemos que os judeus e os mouros obrigados a se converter, na Espanha, eram chamados com o termo depreciativo de "marranos".). Na escola da comunidade judaica de Amsterdam, Spinoza aprendeu o hebraico e estudou a fundo a Bíblia e o Talmude.

Entre 1652 e 1656, freqüentou a escola de Francisco van den Enden (que era um douto de formação católica, mas que se havia tornado livre-pensador), onde estudou latim e ciências. O conhecimento do latim abriu para Spinoza o mundo dos clássicos

(entre os quais Cícero e Sêneca) e deu-lhe acesso aos autores renascentistas e aos filósofos modernos, especialmente Descartes, Bacon e Hobbes.

À medida que o pensamento de Spinoza ia se delineando, revelava-se sempre mais clara a sua irreconciliabilidade com o credo da religião judaica. Conseqüentemente, começaram também os confrontos com os teólogos e os doutores da Sinagoga. Os atritos tornaram-se bastante fortes, porque Spinoza logo havia atraído a atenção sobre si em virtude de seus destacados dotes intelectuais, e os dirigentes da comunidade judaica teriam desejado que ele se tornasse rabino. Mas Spinoza mostrou-se irremovível em suas posições, sobretudo depois da morte do pai (ocorrida em 1654), tanto que um fanático tentou até matá-lo. Spinoza salvou-se apenas por sua presteza de reflexos e sua agilidade (mas guardou, como lembrança, o manto cortado pela punhalada).

O ano de 1656 assinalou dramática e decisiva reviravolta: Spinoza foi excomungado e banido da Sinagoga. Os amigos judeus e os parentes o abandonaram. A irmã contestou-lhe até mesmo o direito à herança paterna. (Ele entrou com um processo para resolver a questão e venceu; depois, porém, recusou tudo, porque pretendera lutar só pela defesa de um direito enquanto tal e não pelos benefícios que dele derivariam.)

Depois da excomunhão, Spinoza refugiou-se em uma aldeia nas proximidades de Amsterdam, onde escreveu uma *Apologia,* ou seja, uma defesa de suas posições, escrito que não chegou até nós. Em seguida, foi para Rijnsburg (nas proximidades de Leiden) e daí para Voorburg (perto de Haia), sempre em quartos de aluguel. Em 1670, em Haia,

Benedito Spinoza (1632-1677) é o autor da mais radical formulação moderna do monismo imanentista e panteísta. Retrato de autor anônimo.

o pintor Van der Spyck hospedou-o em sua casa.

Como e de que vivia Spinoza? Ele aprendera a cortar vidros óticos. E os proventos que ganhava com esse trabalho cobriam grande parte de suas necessidades. Devido ao nível de vida modesto que mantinha (os únicos luxos que se concedia eram os livros), tinha necessidade de pouco. Amigos e admiradores ricos e poderosos chegaram a oferecer-lhe grandes doações, mas ele as recusou ou então, como no caso de uma renda que lhe foi oferecida por S. de Vries, aceitou-a, mas reduziu drasticamente seu valor, com base no pouco de que necessitava para sua vida frugal.

A excomunhão da Sinagoga, que comportava conseqüências sociais e jurídicas notáveis, isolou-o totalmente dos judeus, mas não o isolou dos cristãos (à cuja fé, no entanto, ele não aderiu). Com efeito, foi acolhido em círculos de cristãos abertos e favoráveis à tolerância religiosa. Conheceu homens poderosos, como os irmãos de Witt (que lideravam o partido democrático), de cuja proteção desfrutou, e cientistas como Huygens, além de manter correspondência com homens doutos e renomados.

Em 1673, o Eleitor do Palatinado ofereceu-lhe uma cátedra universitária em Heidelberg, mas ele recusou, cortês mas firmemente, temendo que a aceitação de uma posição oficial como a de professor universitário pudesse limitar sua liberdade de pensamento.

Contudo, se não chegou a ensinar oficialmente de uma cátedra, mantinha, porém, amigos e admiradores com os quais podia falar de filosofia e discutir seus escritos.

Morreu em 1677, de tuberculose, com apenas 44 anos.

2 O sentido da filosofia spinoziana em suas obras maiores

O primeiro trabalho escrito por Spinoza foi o *Breve tratado sobre Deus, sobre o homem e sua felicidade,* elaborado talvez em torno de 1660. Esse escrito, porém, permaneceu inédito, sendo descoberto e publicado somente no século passado. O *Tratado sobre a emenda do intelecto* é de 1661. Sua obra-prima é a *Ethica,* iniciada em torno de 1661 (que constituiu o trabalho de toda a vida do filósofo) e publicada postumamente em 1677, juntamente com o *Tratado sobre a emenda do intelecto,* um *Tratado político* e as *Cartas.*

A única obra publicada com o próprio nome por Spinoza foi uma exposição em forma geométrica dos *Princípios de filosofia de Descartes,* à qual foram agregados *Pensamentos metafísicos.*

Já o *Tratado teológico-político,* que suscitou grande celeuma e acesas polêmicas, foi publicado anonimamente (em 1670) e com falsa indicação do local de impressão.

A cultura de Spinoza era notável e as fontes de sua inspiração muito variadas: a filosofia tardio-antiga, a Escolástica (especialmente a judaica medieval de Maimônides e de Avicebron, (a Escolástica dos séculos XVI-XVII, o pensamento renascentista (Giordano Bruno e Leão Hebreu) e, entre os modernos, sobretudo Descartes e Hobbes. Mas essas fontes foram fundidas em uma poderosa e nova síntese, que assinala uma das etapas mais significativas do pensamento ocidental moderno.

Os antigos gregos consideravam a coerência entre a doutrina e a vida de um filósofo como a mais significativa prova de credibilidade de uma mensagem espiritual. E os filósofos gregos deram os mais admiráveis exemplos dessa coerência. Ora, Spinoza alcançou plenamente o paradigma dos antigos: sua metafísica está em perfeita consonância com sua vida (em muitos aspectos, como teremos oportunidade de ver mais adiante, ele pode ser considerado como estóico moderno).

Como veremos, *ele pregou como meta suprema do itinerário filosófico a visão das coisas sub specie aeternitatis,* que é uma visão capaz de libertar o homem das paixões e dar-lhe um estado superior de paz e tranqüilidade. E, como nos dizem unanimemente os contemporâneos de Spinoza, a paz, a tranqüilidade e a serenidade foram a marca de toda a sua existência.

O próprio selo que escolheu para lacrar os papéis de sua correspondência é significativo: uma rosa, tendo acima a palavra *caute,* da mesma forma como o sentido de sua filosofia, como veremos, está na compreensão pura e distanciada do entender, despojado de toda perturbação e de toda paixão.

II. A concepção de Deus como eixo fundamental do pensamento spinoziano

A ordem geométrica na exposição da "Ética" spinoziana → § 1

• A obra-prima de Spinoza, a *Ethica ordine geometrico demonstrata*, tem um andamento expositivo decalcado sobre o dos *Elementos* de Euclides, escandido segundo definições, axiomas, proposições, demonstrações, escólios (ou elucidações). As relações que explicam a realidade, com efeito, são *a expressão de uma necessidade racional absoluta*: posto Deus (ou a substância), tudo "procede" e só pode proceder rigorosamente como em geometria.

A "substância", ou seja, Deus, está no fundamento do sistema spinoziano → § 2

• O fundamento de todo o sistema spinoziano é constituído pela nova concepção da "substância". Tudo aquilo que é, dizia Aristóteles, ou é substância ou é afecção da substância; e Spinoza repete o mesmo quando diz: "Na natureza nada se dá além da substância e de suas afecções". Todavia, enquanto para a metafísica antiga as substâncias são múltiplas e hierarquicamente ordenadas, e para o próprio Descartes existe uma multiplicidade de substâncias, Spinoza prossegue sobre esta linha, dela tirando conseqüências extremas: existe *uma só* substância, originária e autofundada, causa de si mesma (*causa sui*), que é justamente Deus. As substâncias derivadas de Descartes, a *res cogitans* e a *res extensa* em geral, em Spinoza tornam-se *dois* dos *atributos infinitos* da substância, enquanto os pensamentos singulares e as coisas singulares extensas e todas as manifestações empíricas tornam-se afecções da substância, tornam-se *modos*.

Deus é, portanto, um ser absolutamente infinito, uma substância constituída por uma infinidade de atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita. Essa substância-Deus é *livre* unicamente no sentido de que existe e age *por necessidade de sua natureza*, e é eterna, porque sua essência implica necessariamente sua existência. *Deus é justamente a única substância existente, é causa imanente* e, portanto, é inseparável das coisas que dele procedem, é a *necessidade absoluta de ser*, totalmente impessoal.

Os atributos e os modos → § 3-4

• A substância (Deus) manifesta a própria essência em infinitas formas: os *atributos*, que, eternos e imutáveis e de igual dignidade, exprimem cada um a infinitude da substância divina, e devem ser concebidos "por si", mas não como entidades separadas. Os *modos* são, ao contrário, as afecções da substância, estão na substância e apenas mediante a substância podem ser concebidos; os modos seguem-se aos atributos, são suas determinações, e entre os atributos (por sua natureza infinitos) e *os modos finitos* existem *os modos infinitos* (por exemplo, o intelecto infinito e a vontade infinita são modos infinitos do atributo do pensamento). Ora, o infinito gera apenas o infinito, enquanto o finito, por sua vez, pode ser determinado unicamente por um atributo "afecto" por uma modificação *finita* e tem uma existência determinada; mas Spinoza deixa inexplicado como no âmbito da substância divina infinita tenha nascido algo finito, e esta é a aporia máxima do sistema spinoziano.

• Deus é, portanto, a substância com seus (infinitos) atributos. O *mundo*, ao contrário, é *dado por todos os modos*, infinitos e finitos. E uma vez que os modos não existem sem os atributos, então tudo é necessariamente determinado pela

natureza de Deus, e *não existe nada de contingente*: o mundo é a "conseqüência" necessária de Deus. Deus enquanto causa livre é para Spinoza *natura naturans*, ao passo que o mundo é *natura naturata*, é o efeito daquela causa e é tal de modo a manter dentro de si a causa. Disso provém o "panteísmo" de Spinoza, para o qual tudo é Deus, isto é, manifestação *necessária* de Deus.

Deus é natura naturans; *o mundo* é natura naturata

→ § 5

1 A ordem geométrica

A obra-prima spinoziana, a *Ethica*, como diz o próprio subtítulo "*ordine geometrico demonstrata*", tem um esquema de exposição calcado no dos *Elementos* de Euclides, ou seja, segue um procedimento que se desenvolve segundo definições, axiomas, proposições, demonstrações e escólios (ou explicações). Trata-se do método indutivo-geométrico, em parte já utilizado por Descartes e bastante apreciado por Hobbes, como veremos, mas que Spinoza leva às últimas conseqüências.

RENATI DES CARTES

PRINCIPIORUM

PHILOSOPHIÆ

Pars I, & II,

More Geometrico demonstratæ

PER

BENEDICTUM de SPINOZA *Amstelodamensem.*

Accesserunt Ejusdem

COGITATA METAPHYSICA,

In quibus difficiliores, quæ tam in parte Metaphysices generali, quam speciali occurrunt, quæstiones breviter explicantur.

AMSTELODAMI,

Apud JOHANNEM RIEWERTS, *in vico vulgò dicto*, de Dirk van Assen-steeg, *sub signo Martyrologii.* 1663.

Frontispício dos Princípios da filosofia de R. Descartes. A obra é constituída por uma exposição em forma geométrica da filosofia cartesiana, seguida pelos Pensamentos metafísicos.

Por que nosso filósofo escolheu esse método, precisamente ao tratar da realidade suprema de Deus e do homem, que são objetos para os quais os procedimentos matematizantes pareceriam demasiadamente restritos e inadequados? É a pergunta que se colocam todos os intérpretes, dado que esse método, em sua translúcida clareza formal, muitas vezes não revela, mas até oculta as motivações do pensamento spinoziano, a ponto de alguns terem acreditado resolver o problema pela raiz, tentando dissolver a ordem geométrica de sua rigidez formal e estendê-la em um discurso continuado. Uma solução absurda, porque a escolha de Spinoza não teve uma motivação única, mas razões múltiplas. Procuremos identificar as principais.

Está claro, entretanto, contra o que Spinoza pretendeu reagir ao adotar o método geométrico. Ele queria rejeitar:

a) o procedimento silogístico abstrato e extenuante, próprio de muitos escolásticos;

b) os procedimentos inspirados nas regras retóricas próprias do Renascimento;

c) o método rabínico da exposição excessivamente prolixa.

O estilo de Descartes e, em geral, o gosto pelo procedimento científico próprio do século 17 influenciaram grandemente Spinoza em sentido positivo.

Todavia, o método e o procedimento adotados por Spinoza na *Ethica* não constituem um simples revestimento extrínseco (ou seja, formal), como pareceu a alguns, não sendo também explicáveis como simples concessão a um modismo intelectual. Com efeito, os nexos que explicam a realidade, como a entende Spinoza (como logo veremos), são *expressão de uma necessidade racional absoluta*. Posto Deus (ou a Substância), tudo daí "procede" com o mesmo rigor com que, posta a natureza do triângulo tal como se expressa em sua definição, todos os teoremas relativos ao triângulo daí "procedem" rigorosamente, não podendo deixar de proceder. Assim, se, suposto Deus, tudo é "dedutível" com esse mesmo rigor absoluto,

então, segundo Spinoza, o método euclidiano mostra-se o mais adequado.

Além disso, esse método oferece a vantagem de possibilitar o distanciamento emocional do objeto tratado e, portanto, uma objetividade desapaixonada, isenta de perturbações alógicas e arracionais. E isso favorecia grandemente a realização daquele ideal que nosso filósofo se propusera: ver e fazer ver todas as coisas acima do riso, do pranto e das paixões, à luz do puro intelecto. Um ideal que se encontra perfeitamente condensado na seguinte máxima: *"nec ridere, nec lugere, neque detestari, sed intelligere"*.

2 A "substância" ou o Deus spinoziano

2.1 A centralidade do problema da substância

As definições com as quais a *Ethica* inicia, ocupando no todo cerca de uma página, contêm quase que inteiramente os fundamentos do spinozismo, centrados na nova concepção da "substância", que determina o sentido de todo o sistema.

A questão relacionada com a *substância* é, fundamentalmente, uma questão relacionada com o *ser* (que é a questão metafísica por excelência).

Aristóteles já escrevia que a eterna pergunta "o que é o ser?" equivale à questão "o que é a substância?", e que, portanto, a resposta para a questão da substância é a resposta ao máximo dos problemas metafísicos. Com efeito, dizia Aristóteles, tudo aquilo que existe é substância ou afecção da substância.

Também Spinoza repete: "Nada é dado na natureza além da substância e de suas afecções". Todavia, para a metafísica antiga, as substâncias eram múltiplas e hierarquicamente ordenadas. Mesmo apresentando teorias sobre a substância completamente diferentes das clássicas e escolásticas, o próprio Descartes pronunciou-se a favor da existência de uma multiplicidade de substâncias.

2.2 As ambigüidades do conceito cartesiano de substância

Descartes entrara flagrantemente em contradição. Com efeito, de um lado, insistiu em considerar a *res cogitans* e a *res extensa* como substâncias (e, portanto, tanto as almas como os corpos), mas a definição geral de substância por ele apresentada não podia concordar com essa admissão. Com efeito, nos *Princípios de filosofia,* havia definido a substância como *res quae ita existit ut nulla alia re indigeat ad existendum,* ou seja, como aquilo que, para existir, não necessita de mais nada senão de si mesma. Entretanto, assim entendida, só a realidade suprema pode ser substância, ou seja, Deus, porque, como diz o próprio Descartes, todas as coisas criadas só podem existir à medida que são *sustentadas pela potência de Deus.*

Descartes, porém, procurou sair dessa aporia, introduzindo um *segundo* conceito de substância (e, portanto, defendendo uma concepção polívoca e analógica de substância), segundo a qual *também* as realidades criadas (tanto as pensantes como as corpóreas) podem ser consideradas substâncias "enquanto são realidades que, para existir, *necessitam somente do concurso de Deus*".

É evidente a ambigüidade da solução cartesiana, porque não se pode dizer coerentemente *a)* que substância é aquilo que, para existir, não necessita de mais nada a não ser de si mesmo e *b)* que também são substâncias as criaturas que, para existir, necessitam apenas do concurso de Deus. Com efeito, as duas definições formalmente se chocam.

■ **Substância.** A concepção spinoziana da substância é a mais radical que já se propôs em campo filosófico. Aristóteles dizia: "A substância é aquilo que não existe em outro e não se predica de outro". Para a metafísica antiga, além disso, as substâncias eram múltiplas e hierarquicamente ordenadas, e o próprio Descartes havia-se pronunciado a favor da existência de uma multiplicidade de substâncias. Spinoza prossegue nessa linha, mas dela tira as conseqüências extremas. A substância é "aquilo que existe em si e existe concebido por si mesmo" e, uma vez que "todas as coisas ou existem em si ou existem em outro", então além de Deus não pode haver nem se conceber nenhuma substância. Tudo aquilo que existe, com efeito, existe em Deus, e nada pode existir nem ser concebido sem Deus.

2.3 Unicidade da substância compreendida como "causa sui"

Portanto, retomando essa linha, Spinoza extrai as conseqüências extremas: só existe *uma única* substância, que é precisamente Deus.

É evidente que o originário (o absoluto, como diriam os românticos), o fundamento primeiro e supremo, precisamente por ser tal, é aquilo que não remete a nada mais além de si, sendo portanto autofundamento, causa de si, "*causa sui*". E tal realidade não pode ser concebida senão como necessariamente existente.

E se a substância é "aquilo que é em si e é concebida por si mesma", ou seja, aquilo que não necessita de nada mais além de si mesma para existir e ser concebida, então a substância coincide com a *causa sui* (a substância é aquilo que não necessita de nada mais além de si mesma, precisamente porque *é causa ou razão de si mesma*).

Aquilo que para Descartes eram substâncias em sentido secundário e derivado, ou seja, *res cogitans* e *res extensa* em geral, tornam-se para Spinoza *dois* dos *infinitos "atributos"* da substância, ao passo que os simples pensamentos, as simples coisas extensas e todas as manifestações empíricas tornam-se afecções da substância, "modos", ou seja, coisas que *estão na substância* e que *só podem ser concebidas por meio da substância.*

Mais adiante falaremos disso. Aqui, continuando o discurso sobre a substância, devemos destacar ainda em que sentido ela coincide com Deus: "Entendo por Deus um ser absolutamente infinito, isto é, uma substância constituída de uma infinidade de atributos, cada qual deles expressando uma essência eterna e infinita".

Essa substância-Deus é *livre,* no sentido de que existe e age *por necessidade de sua natureza;* e é *eterna,* porque sua essência envolve necessariamente sua existência.

Tudo isso está contido nas oito definições supremas da *Ethica* de Spinoza (a que acenamos antes). E a visão da realidade em que se baseia é a de que *Deus é precisamente a única substância existente,* e de que "tudo o que existe, existe em Deus, pois sem Deus nada pode existir nem ser concebido" e de que "tudo aquilo que acontece, acontece unicamente pelas leis da natureza infinita de Deus e decorre da necessidade de sua essência".

É evidente que, com essa impostação, as demonstrações da existência de Deus não podem ser outra coisa senão variações da prova ontológica. Com efeito, não é possível pensar Deus (ou a substância) como *causa sui*, sem pensá-lo como *necessariamente existente.* Aliás, nessa perspectiva, Deus é aquilo de cuja existência estamos mais certos do que da existência de qualquer outra coisa.

2.4 O Deus spinoziano e a "necessidade"

O Deus de que fala Spinoza é o Deus bíblico sobre o qual ele havia concentrado seu interesse desde a juventude, mas profundamente contraído nos esquemas da metafísica racionalista e de certas perspectivas cartesianas. Não é um Deus dotado de "personalidade", ou seja, de vontade e de intelecto. Conceber Deus como pessoa, diz Spinoza, significaria reduzi-lo a esquemas antropomórficos.

Analogamente, o Deus spinoziano não "cria" por livre escolha algo que é diferente de si e que, precisamente como tal, poderia também não criar. Não é "causa transitiva", mas sim "causa imanente", sendo portanto inseparável das coisas que dele procedem. Deus não somente não é Providência, no sentido tradicional, mas é *a necessidade absoluta*, totalmente impessoal.

Dada a sua natureza (que coincide com a liberdade no sentido spinoziano que explicamos, ou seja, no sentido de que só é dependente de si mesmo), Deus é *necessidade absoluta de ser.* E é necessidade absoluta no sentido de que, colocando-se esse Deus-substância como *causa sui,* dele procedem necessária e intemporalmente, ou seja, eternamente (analogamente ao que acontece na processão neoplatônica), os infinitos atributos e os infinitos modos que constituem o mundo. As coisas derivam necessariamente da essência de Deus (como já dissemos), assim como os teoremas procedem necessariamente da essência das figuras geométricas. A diferença entre Deus e as figuras geométricas está no fato de que estas últimas não são *causa sui* e, portanto, a derivação geométrico-matemática permanece uma "analogia" que ilustra algo que, em si mesmo, é mais complexo.

Foi nessa *necessidade de Deus* que Spinoza *encontrou aquilo que procurava:* a raiz de toda certeza, a razão de tudo, a fonte de uma tranqüilidade suprema e de uma paz total.

Naturalmente, tratar-se-ia de ver se o Deus que lhe deu verdadeiramente aquela imensa paz é precisamente aquele que se expressa nos esquemas geométricos da *Ethica*, ou então se é um Deus que os esquemas geométricos — como observam certos intérpretes —, mais do que revelar, ocultam, ou seja, exatamente aquele Deus bíblico que tinha nele profundas raízes ancestrais. Mas isso nos levaria a um terreno de pura investigação teorética.

Contudo, esse é um ponto fundamental a considerar para se compreender Spinoza: a "necessidade" é apresentada como a solução de todos os problemas.

Efetivamente, depois dos estóicos, Spinoza foi o pensador que mais acentuadamente apontou a compreensão da necessidade como o segredo que dá sentido à vida.

E Nietzsche, com sua doutrina do *amor fati*, levará esse pensamento às extremas conseqüências.

3 Os "atributos"

Já acenamos acima para os "atributos" e os "modos" da substância. Agora, devemos explicar do que se trata.

A substância (Deus), que é infinita, manifesta e exprime sua própria essência em infinitas formas e maneiras, que constituem os "atributos".

À medida que, todos e cada um, expressam a infinitude da substância divina, os "atributos" devem ser concebidos "em si mesmos", ou seja, cada um separadamente, sem a ajuda do outro, mas não como entidades estanques (são diferentes, mas não separados), pois só a substância é entidade em si e para si.

Portanto, é evidente que todos e cada um desses atributos são eternos e imutáveis, tanto em sua essência como em sua existência, enquanto expressões da realidade eterna da substância.

Nós, homens, conhecemos *apenas dois* desses atributos infinitos: o "pensamento" e a "extensão".

Spinoza não apresentou uma explicação adequada dessa limitação. Mas a razão é evidente, e é de caráter histórico-cultural: são essas as *duas substâncias* criadas (*res cogitans* e *res extensa*) reconhecidas por Descartes e que, pelas razões que explicamos, Spinoza reduz a atributos.

■ **Atributo.** O atributo é "aquilo que o intelecto percebe na substância como constitutivo de sua essência" e que deve ser concebido por si. A substância divina tem infinitos atributos, e todo atributo é por si infinito, mas a mente humana conhece apenas dois: o pensamento e a extensão.

Além disso, Spinoza proclamou teoricamente a igual dignidade dos atributos. Mas, enquanto *capaz de pensar a si mesmo e o diferente de si,* o atributo "pensamento" deveria ser distinto de todos os outros atributos, precisamente pelo fato de que tal caráter constitui privilégio. Mas ele não se propôs esse problema, que teria levantado numerosas dificuldades internas e o teria obrigado a introduzir uma hierarquia e, portanto, uma ordem vertical, ao passo que ele visava a uma ordem horizontal, ou seja, total igualdade dos atributos, pelo motivo que logo veremos.

Ao invés de privilegiar o pensamento, Spinoza estava preocupado em elevar a extensão e "divinizá-la". Com efeito, se a extensão é atributo de Deus e expressa (como cada um dos outros atributos) a natureza divina, *Deus é e pode ser considerado uma realidade extensa:* dizer "*extensio attributum Dei est*" equivale a dizer "*Deus est res extensa*".

O que não significa em absoluto que Deus seja "corpo" (como dizia Hobbes, por exemplo), mas apenas que é "espacialidade": com efeito, o corpo não é um *atributo*, mas um *modo* finito do atributo da espacialidade.

Isso implica a elevação do mundo e sua colocação em posição teórica nova, pois, longe de ser algo contraposto a Deus, é algo que se prende (como veremos melhor mais adiante) de modo estrutural a um atributo divino.

4 Os "modos"

Além da *substância* e dos *atributos,* há também os "modos", como já assinalamos. Deles Spinoza apresenta a seguinte definição: "Entendo por *modo* impressões

da substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual também é concebido". Sem a substância e seus atributos, o "modo" não existiria e nós não poderíamos concebê-lo: com efeito, ele só existe e só é conhecido em função *daquilo de que é modo*.

Mais propriamente, dever-se-ia dizer que os "modos" procedem dos "atributos", e que são determinações dos atributos.

Mas Spinoza não passa imediatamente dos "atributos" *infinitos* aos "modos" *finitos*, mas admite *"modos" também infinitos*, que estão entre os atributos (por sua natureza infinitos) e os *modos finitos*.

O "intelecto infinito" e a "vontade infinita", por exemplo, são "modos infinitos" do atributo infinito do pensamento, ao passo que o "movimento" e a "quietude" são "modos infinitos" do atributo infinito da extensão. Outro modo infinito é também *o mundo como totalidade* ou, como diz Spinoza, "a face de todo o universo, que permanece sempre a mesma, apesar de variar em infinitos modos".

Chegando a esse ponto, poderíamos esperar de Spinoza uma explicação sobre a origem dos "modos finitos", ou seja, a explicação de como ocorre a *passagem do infinito ao finito*.

Isso, porém, não ocorre; Spinoza introduz de repente a série dos finitos, dos modos e das modificações particulares, dizendo simplesmente que eles derivam uns dos outros.

Spinoza sustenta que aquilo que segue à natureza de um atributo de Deus, que é infinito, só pode ser um modo também infinito e que, portanto, aquilo que é finito só pode ser determinado por "um atributo, enquanto é modificado por uma modificação que é *finita* e tem existência determinada". O infinito só gera o infinito e o finito é gerado pelo finito.

Mas uma coisa fica inexplicada: o modo como nasceu *um finito*, no âmbito da infinitude da substância divina, que se explicita em atributos infinitos, modificados por modificações infinitas.

Com efeito, para Spinoza, *omnis determinatio est negatio*, e a substância absoluta, que é ser absoluto, ou seja, o absolutamente positivo e afirmativo, é tal que não se deixa "determinar", ou seja, "negar", de modo nenhum.

Essa é a máxima aporia do sistema spinoziano, da qual deriva toda uma série de dificuldades, como os intérpretes destacaram várias vezes, mas que é necessário enfocar bem, precisamente para compreender de maneira adequada o resto do sistema.

■ O modo é "aquilo que existe em outro e que apenas mediante este outro é concebido". Os modos são as especificações particulares dos atributos da substância divina, e podem ser:
- *infinitos* (como, por exemplo, o movimento, que é modificação do atributo divino "extensão", ou o intelecto divino, que é modificação do atributo divino "pensamento");
- ou *finitos* (por exemplo, os movimentos singulares e os pensamentos singulares).

Deus e mundo, ou "natura naturans" e "natura naturata"

Com base no que explicamos, o que Spinoza entende por *Deus* é a "substância" com seus atributos (infinitos); já o *mundo* é dado pelos "modos", *por todos os modos*, infinitos e finitos. Mas estes não existem sem aqueles; portanto, tudo é necessariamente determinado pela natureza de Deus e *não existe nada contingente* (como já vimos). O mundo é a "conseqüência" necessária de Deus.

Spinoza também chama Deus de *natura naturans*, o mundo de *natura naturata*. *Natura naturans* é a causa, ao passo que *natura naturata* é o efeito daquela causa, que, porém, não está fora da causa, mas é tal que mantém a causa dentro de si. Pode-se dizer que a causa é imanente ao objeto e também, vice-versa, que o objeto é imanente à sua causa, com base no princípio de que "tudo está em Deus".

Agora, estamos em condições de entender por que Spinoza não atribui a Deus o intelecto, a vontade e o amor. Com efeito, Deus é a substância, ao passo que *intelecto, vontade e amor são "modos" do pensamento absoluto* (que é um "atributo"). Tanto entendidos como "modos infinitos" quanto

como "modos finitos", eles pertencem à *natura naturata,* isto é, ao mundo.

Portanto, não se pode dizer que Deus *projete* o mundo com o intelecto, que o *queira* com um ato de livre escolha ou que o *crie por amor,* porque essas coisas são "posteriores" a Deus, dele procedendo: não são o originário, mas o conseqüente. Atribuir essas coisas a Deus significa trocar o plano da natureza naturante pelo da natureza naturada.

Quando se diz que Spinoza fala de *Deus sive natura* deve-se indubitavelmente entender que ele pensa nesta equação: *Deus sive Natura naturans.* Entretanto, como Deus (e, portanto, a *Natura naturans*) é causa imanente e não transcendente, e como nada mais existe além de Deus, pois tudo está nele, então está fora de dúvida que a concepção spinoziana pode ser chamada "panteísta" (= tudo é Deus ou manifestação *necessária* de Deus nos modos explicados). 1

ETHICES
Pars Prima,
DE DEO.
DEFINITIONES.

I. Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens.

II. Ea res dicitur in suo genere finita, quæ alia ejusdem naturæ terminari potest. Ex. gr. corpus dicitur finitum, quia aliud semper majus concipimus. Sic cogitatio alia cogitatione terminatur. At corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore.

III. Per substantiam intelligo id, quod in se est, & per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.

IV. Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens.

V. Per modum intelligo substantiæ affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur.

VI. Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque æternam, & infinitam essentiam exprimit.

Página de uma edição da Ética de Spinoza, publicada em 1677. Spinoza utiliza o método dedutivo-geométrico, composto por definições, axiomas, proposições, para tratar a realidade suprema de Deus.

TRACTATUS
THEOLOGICO-
POLITICUS
Continens
Dissertationes aliquot,
Quibus ostenditur Libertatem Philosophandi non tantum salva Pietate, & Reipublicæ Pace posse concedi: sed eandem nisi cum Pace Reipublicæ, ipsaque Pietate tolli non posse.

Johann. Epist. I. Cap. IV. vers. XIII.
Per hoc cognoscimus quod in Deo manemus, & Deus manet in nobis, quod de Spiritu suo dedit nobis.

HAMBURGI,
Apud *Henricum Künraht.* CIƆ IƆ CLXX

Frontispício de uma edição antiga do Tratado teológico-político, *publicado anonimamente em 1670. A obra, na qual se sustenta o princípio da laicidade do Estado, suscitou fortes polêmicas.*

III. A doutrina spinoziana do paralelismo entre "ordo idearum" e "ordo rerum"

• **Dos infinitos atributos de Deus *nós* conhecemos apenas dois: a extensão e o pensamento, e por isso *nosso mundo* é constituído pelos "modos" destes dois atributos: os *corpos* e os *pensamentos* singulares. Ora, uma vez que cada atributo exprime a essência divina de igual maneira, então a série dos modos de cada atributo deverá *necessária* e *perfeitamente* corresponder à série dos modos de cada outro atributo. E assim a ordem e a série das idéias deverá corresponder *necessária* e *perfeitamente* à ordem dos modos e das coisas corpóreas: *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*. Nesta perspectiva, o homem é constituído por certas *modificações* dos atributos de Deus, isto é, por modos do pensar (com a proeminência do modo que é a *idéia*) e por modos da extensão (isto é, pelo corpo). A alma ou mente humana é a *idéia* ou conhecimento do corpo, e a relação entre mente e corpo é um paralelismo perfeito.**

Correspondência entre "ordo idearum" e "ordo rerum" → § 1

1 A relação entre mente e corpo é um paralelismo perfeito

Como vimos, *nós* conhecemos apenas dois dos atributos infinitos de Deus: *a*) a extensão; *b*) o pensamento.

Assim, *nosso* mundo é um mundo constituído pelos "modos" desses dois atributos: *a*) pela série dos "modos" relativos à extensão; *b*) pela série dos "modos" relativos ao pensamento.

a) Os *corpos* são "modos" determinados do "atributo" divino da extensão (e, portanto, expressão determinada da essência de Deus como realidade extensa).

b) Os *pensamentos* singulares, por seu turno, são "modos" determinados do "atributo" do pensamento divino (expressão determinada da essência de Deus como realidade pensante).

Recordemos que, para Spinoza, "pensar" e "pensamento" têm significado *muito amplo,* não indicam uma simples atividade intelectual, e incluem o *desejar* e o *amar,* bem como todos os vários movimentos da alma e do espírito.

O intelecto e a mente constituem o "modo" mais importante, ou seja, o "modo" que condiciona os outros "modos" de pensar. Assim, também a idéia (que, para Spinoza, é conceito ou atividade da mente) tem lugar privilegiado no contexto da atividade geral do pensamento.

Mas, devido à estrutura da ontologia spinoziana, longe de ser uma prerrogativa apenas de mente humana, a idéia tem (como o "atributo" de que é "modo") as raízes na essência de Deus, que, aliás, deve ter não só a idéia de si mesmo mas também a idéia *de todas as coisas que dele procedem necessariamente:* "Em Deus, dá-se necessariamente a idéia tanto de sua essência quanto de todas as coisas que procedem necessariamente de sua essência."

A antiga concepção do "mundo das idéias" (que, criada por Platão, foi retomada e reapresentada de vários modos na Antiguidade, na Idade Média e no Renascimento) adquire aqui significado inteiramente novo e insólito, destinado a permanecer único. Com efeito, as "idéias" e os "ideados", ou seja, as "idéias" e as "coisas correspondentes", não têm entre si relações de paradigma-cópia ou de causa-efeito. Deus não cria as coisas *segundo* o paradigma de suas próprias idéias, *porque não cria de modo algum o mundo no significado tradicional,* dado que este "procede" necessariamente dele. Por outro lado, *nossas* idéias não são produzidas em nós pelos corpos.

A ordem das idéias corre paralela à ordem dos corpos: todas as idéias derivam de Deus, enquanto Deus é realidade pensante; analogamente, os corpos derivam de Deus, enquanto Deus é realidade extensa. O que significa que Deus gera os pensamentos só como pensamento e gera os modos relativos à extensão só como realidade extensa. Em suma, um atributo de Deus (e tudo aquilo que se encontra na dimensão desse atributo) não atua sobre outro atributo de Deus (sobre aquilo que se encontra na dimensão deste outro atributo).

Spinoza tem agora a possibilidade de resolver o grande problema do dualismo cartesiano de modo brilhantíssimo. Visto que cada atributo, como sabemos, expressa a essência divina de igual modo, então a série dos modos de cada atributo deverá *necessária* e *perfeitamente* corresponder à série dos modos de cada um dos outros atributos. Em particular, a ordem e a série das idéias deverão corresponder *necessária* e *perfeitamente* à ordem dos modos e das coisas corpóreas, porque tanto em um como em outro caso se expressa inteiramente a essência de Deus vista sob diversos aspectos.

Existe, portanto, *perfeito paralelismo*, que consiste em perfeita coincidência, enquanto trata da *mesma realidade* vista sob dois diferentes aspectos: "ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum" ("ordem e conexão das idéias é o mesmo que ordem e conexão das coisas").

Em função desse paralelismo, Spinoza interpreta o homem como união de alma e corpo. O homem não é uma substância e muito menos um atributo, mas é constituído "por certas *modificações* dos atributos de Deus", ou seja, "por modos do pensar", com a proeminência do modo que é a *idéia*, e "por modos da extensão", ou seja, pelo corpo, que constitui o *objeto da mente*. A alma ou mente humana é a *idéia* ou conhecimento do corpo. A relação entre mente e corpo é constituída por um paralelismo perfeito.

IV. O conhecimento

• Toda idéia é *objetiva* no sentido de que tem uma correspondência na ordem das coisas (dos corpos). Não existem, portanto, idéias falsas e idéias verdadeiras em absoluto, mas apenas idéias e conhecimentos mais ou menos adequados. Ora, Spinoza individua três graus de conhecimento:

Os três gêneros de conhecimento → *§ 1*

1) a *opinião* e a *imaginação*, ligadas às percepções sensoriais e às imagens, sempre confusas e vagas, mas utilíssimas no plano prático;

2) o *conhecimento racional*, próprio da ciência, que encontra sua expressão típica na matemática, na geometria e na física;

3) o *conhecimento intuitivo*, que consiste na *visão das coisas em seu proceder de Deus* e, mais exatamente, *procede da idéia adequada dos atributos de Deus para a idéia adequada da essência das coisas*.

Os três gêneros de conhecimento são *conhecimentos das mesmas coisas*, e o que os diferencia é apenas *o nível de clareza e distinção* (*mínimo* no primeiro grau, *notável* no segundo, *máximo* no terceiro).

• A consideração das coisas como "contingentes" é uma espécie de ilusão da imaginação, enquanto é próprio da razão considerar as coisas como "necessárias" sob *certa espécie de eternidade*; o terceiro grau de conhecimento, por fim, capta a necessidade das coisas em Deus sob a mais perfeita espécie de eternidade. Nesse contexto, não há lugar para uma vontade livre: a mente não é causa livre das próprias ações, mas é determinada a querer isto ou aquilo por uma causa que por sua vez é determinada por outra, e assim ao infinito. Experiência e razão mostram que os homens crêem que são livres *apenas porque são conscientes* das próprias ações, *e ignaros das causas pelas quais são determinadas*.

Tudo existe necessariamente → *§ 2-4*

1 As várias formas de conhecimento

1.1 Os três gêneros de conhecimento

A doutrina do paralelismo elimina pela base todas as dificuldades que Descartes havia levantado. Na verdade enquanto existe e no modo pelo qual existe, toda idéia (e por "idéia" se entende todo conteúdo mental e toda forma de representação, simples ou complexa) é *objetiva,* ou seja, tem uma correspondência na ordem das coisas (dos corpos), precisamente porque *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.* Idéias e coisas nada mais são do que *duas faces diversas de um mesmo acontecimento.* Qualquer idéia tem necessariamente uma correspondência corpórea, assim como qualquer acontecimento tem necessariamente uma idéia correspondente. Qualquer modificação corpórea tem uma consciência correspondente e vice-versa.

Spinoza, portanto, não distingue idéias falsas e idéias verdadeiras em sentido absoluto, mas somente idéias e conhecimentos mais ou menos adequados. E, quando fala de idéias falsas e verdadeiras, entende idéias menos ou mais adequadas. É nesse sentido que deve ser entendida a célebre doutrina spinoziana dos três "gêneros de conhecimento", que são três "graus de conhecimento":

1) a *opinião* e a *imaginação,* ou seja o conhecimento *empírico*;
2) o conhecimento *racional*;
3) o conhecimento *intuitivo.*

1.2 Conhecimento empírico

A primeira forma de conhecimento é a forma *empírica,* ligada às percepções sensoriais e às imagens, que, segundo Spinoza, são sempre "confusas e vagas". Curiosamente, Spinoza relaciona com esta primeira forma de conhecimento também as idéias universais (árvore, homem, animal) e até as noções como *ens, res, aliquid.* Evidentemente, a seu modo, ele compartilha a interpretação nominalista dos universais, reduzindo-os precisamente a uma espécie de imagem desbotada, ou seja, a representações vagas e imprecisas.

Essa forma de conhecimento, teoricamente inadequada em relação às formas sucessivas, é, no entanto, praticamente insubstituível em virtude de sua *utilidade.* Sua "falsidade" consiste em sua falta de clareza, ou seja, no fato de que as idéias desse gênero de conhecimento são *inúteis.* Com efeito, elas se revelam restritas a acontecimentos particulares, não mostrando os nexos e concatenações das causas, ou seja, a ordem universal da natureza.

1.3 Conhecimento racional

O conhecimento do segundo gênero, que Spinoza chama de *ratio,* ou seja, *razão,* é o conhecimento que encontra sua expressão típica na matemática, na geometria e na física (a física do tempo de Spinoza).

Isso não significa que a *ratio* seja somente o conhecimento próprio da matemática e da física. Em geral, ela é a forma de conhecimento que se baseia em idéias adequadas, que são comuns a todos os homens (ou que todos os homens podem ter) e que representam as características gerais das coisas: "Há algumas idéias ou noções comuns a todos os homens, já que todos os corpos convergem em algumas coisas que devem ser percebidas adequadamente, isto é, *clara e distintamente,* por todos". Basta pensar, por exemplo, nas idéias de *quantidade, forma, movimento* e *similares.*

Contudo, diferentemente do primeiro gênero de conhecimento, o conhecimento racional capta clara e distintamente não só as idéias, mas também seus nexos necessários (aliás, pode-se dizer que só se têm idéias claras quando se captam os nexos que ligam as idéias entre si). O conhecimento racional, portanto, capta as causas das coisas e o encadeamento das causas, compreendendo sua *necessidade.* Trata-se, portanto, de uma forma de *conhecimento adequado,* ainda que não seja em absoluto a forma mais adequada.

1.4 Conhecimento intuitivo

O terceiro gênero de conhecimento é o que nosso filósofo chama de *ciência intuitiva,* que consiste na *visão das coisas em seu proceder de Deus.*

Mais exatamente, já que (como vimos) a essência de Deus pode ser conhecida através dos atributos que a constituem, o conhecimento intuitivo *procede da idéia adequada dos atributos de Deus para a idéia adequada da essência das coisas.* Em suma, trata-se de uma visão de todas as coisas na visão própria de Deus.

1.5 A relação entre os três gêneros de conhecimento

Nesta passagem Spinoza esclarece essa tríplice distinção dos gêneros de conhecimento: "Explicarei tudo isso mediante o exemplo de uma só coisa. São dados, por exemplo, três números. E se quer obter um quarto número, que esteja para o terceiro como o segundo está para o primeiro. Os mercadores não hesitam em multiplicar o segundo pelo terceiro e dividir o produto pelo primeiro, porque ainda não deixaram cair no esquecimento aquilo que, sem qualquer demonstração, ouviram do professor, porque experimentaram freqüentemente esse procedimento com números muito simples ou por força da demonstração da Proposição 19 do livro VII de Euclides, isto é, da propriedade comum dos números proporcionais. Mas, para os números mais simples, não é necessário nenhum desses meios. Dados os números 1, 2 e 3, por exemplo, não há quem não veja que o quarto número proporcional é 6 [isto é: 1 está para 2 como 3 está para 6] e isto muito mais claramente porque a partir da própria relação do primeiro para o segundo, que vemos com um rápido olhar, concluímos o quarto número."

O exemplo do mercador é exemplo do primeiro gênero de conhecimento; o baseado nos *Elementos* de Euclides é exemplo do segundo gênero e o ilustrado por último é do terceiro gênero.

Essa passagem é preciosa não apenas pela clareza dos exemplos que apresenta, mas também porque mostra perfeitamente que os três gêneros de conhecimento são *conhecimentos das mesmas coisas* e que aquilo que os diferencia é apenas o *nível de clareza e distinção,* que é *mínimo* no conhecimento do mercante, é *notável* naquele que se baseia na demonstração euclidiana, e é *máximo* na visão e captação intuitiva, que é um "ver" tão luminoso que não tem mais necessidade de qualquer mediação.

2 O conhecimento adequado de toda realidade implica o conhecimento de Deus

Tudo o que já dissemos ficará claro em todo o seu alcance se levarmos em conta que o "racionalismo" spinoziano, na realidade, é um racionalismo formal, que expressa (e, em grande parte, aprisiona) *uma visão alcançada no nível da intuição,* com elementos quase místicos.

O coração do spinozismo é constituído realmente pelo sentir-se em Deus e pelo ver as coisas em Deus. Eis um texto exemplar: "A mente humana é uma parte do intelecto infinito de Deus. Portanto, quando dizemos que a mente humana percebe esta ou aquela coisa, outra coisa não estamos dizendo senão que Deus, não mais enquanto infinito, mas enquanto manifestado através da natureza da mente humana, isto é, enquanto constitui a essência da mente humana, tem esta ou aquela idéia."

É evidente que, se o conhecimento de Deus é pressuposto indispensável para o conhecimento de todas as coisas, Spinoza deve admitir que o homem conhece Deus de modo preciso. E, com efeito, ele afirma categoricamente: *"A mente humana tem conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus."* Só duvidam de Deus aqueles que entendem por Deus coisas que não são Deus, ou seja, aqueles que dão o nome de Deus a falsas representações de Deus. Se, ao contrário, se entendesse por Deus o que Spinoza explicou, toda dificuldade, em sua opinião, desapareceria.

3 No conhecimento adequado não há contingência e tudo se mostra necessário

A distinção entre o verdadeiro e o falso não se dá no primeiro gênero de conhecimento, que é o da imaginação e da opinião, mas no segundo gênero de conhecimento e, de modo perfeito, no terceiro.

As coisas, portanto, não são como no-las apresenta a *imaginação*, mas como as representam a *razão* e o *intelecto*.

Em particular, a consideração das coisas como "contingentes" (ou seja, como coisas que podem *tanto* ser *como* não ser) é uma espécie de "ilusão da imaginação" ou, se assim se preferir, uma espécie de concepção inadequada da realidade, limitada ao primeiro nível.

Ao contrário, é próprio da razão considerar as coisas não como contingentes, mas como "necessárias". E considerar as coisas como necessárias significa considerá-las "*sob certa espécie de eternidade*".

O terceiro gênero de conhecimento capta a necessidade das coisas em Deus de modo ainda mais perfeito, ou seja, sob a mais perfeita espécie de eternidade.

Compreendemos então que não existe nesse contexto lugar para uma vontade livre: *"Não há na mente nenhuma vontade absoluta ou livre; a mente é determinada para querer isto ou aquilo por uma causa que também é determinada por outra, esta a seu turno por outra e assim por diante, ao infinito."* Isso significa que a mente não é causa livre de suas próprias ações. A volição mais não é que a *afirmação* ou *negação* que acompanha as idéias, e "a vontade e o intelecto são uma única e mesma coisa".

Desse modo, em outro plano e com valências diversas, Spinoza retoma a posição do intelectualismo que, de Sócrates em diante, havia caracterizado todo o pensamento grego, mas que, depois do cristianismo (que fundamentou toda a sua ética precisamente na vontade), assumiu novo sentido, de cujo alcance falaremos adiante.

4 Conseqüências morais do conhecimento adequado

As conseqüências dessas doutrinas metafísicas e gnosiológicas revestem-se de notável relevância ética. E Spinoza as elaborou justamente para poder resolver o problema da vida.

Eis como o nosso filósofo resume as conseqüências morais de sua teoria, no fim da segunda parte da *Ethica:* "Finalmente, falta apontar como o conhecimento desta doutrina é útil para a vida, o que veremos facilmente com o que segue.

Com efeito, esta doutrina é útil:

1) Enquanto ensina que nós agimos unicamente pelo querer de Deus e somos partícipes da natureza divina, tanto mais quanto mais perfeitas são as ações que realizamos e quanto sempre mais conhecemos a Deus. Assim, além de tornar o espírito tranqüilo, essa doutrina tem também a vantagem de nos ensinar em que consiste nossa suprema felicidade ou nossa bem-aventurança, isto é, unicamente no conhecimento de Deus, pelo qual somos induzidos a realizar somente as ações que nos são aconselhadas pelo amor e pela piedade. A partir daí, podemos compreender claramente quanto se afastam da verdadeira estima da virtude aqueles que, em troca da mais dura servidão, esperam ser agraciados por Deus com os prêmios mais altos, em recompensa por sua virtude e por suas boas ações, como se a virtude e o serviço a Deus não fossem a própria felicidade e a suprema liberdade.

2) Ela é útil enquanto nos ensina de que modo devemos nos comportar em relação às coisas do destino ou que não estão em nosso poder, ou seja, em relação às coisas que não procedem de nossa natureza: esperando, isto é, suportando com ânimo igual cada reviravolta da sorte, já que tudo procede do eterno decreto de Deus com a mesma necessidade com a qual, da essência do triângulo, deriva que seus três ângulos são iguais a dois ângulos retos.

3) Essa doutrina facilita a vida social enquanto ensina a não irritar-se contra ninguém, a não desprezar, a não ironizar, a não conflitar e a não invejar ninguém. Além disso, também enquanto ensina que cada qual deve se contentar com o que tem e ajudar o próximo, não por piedade feminina, por parcialidade ou por superstição, mas somente sob a guia da razão, isto é, segundo aquilo que o tempo e a circunstância exigem [...].

4) Por fim, essa doutrina também facilita bastante a sociedade comum, porquanto ensina de que modo os cidadãos devem ser governados e dirigidos, isto é, não para que sirvam como escravos, mas sim para que realizem livremente aquilo que é melhor."

V. O ideal ético de Spinoza e o "amor Dei intellectualis"

• *Dado que tudo acontece sob o signo da necessidade mais rigorosa,* não existem na natureza "bem" e "mal", assim como não existem fins: o que se pode corretamente chamar de bem é apenas o útil, e mal é seu contrário. Por conseguinte, agir absolutamente por virtude significa para nós agir, viver, conservar nosso ser *sob a guia da razão, e isso sobre o fundamento da busca do que nos é útil.* E o primeiro e único fundamento da virtude é o conhecimento adequado, em que reside a verdadeira salvação do homem.

O ideal ético de Spinoza: agir sob a guia da razão → § 1-3

• A intuição intelectiva, que é um saber *as coisas em Deus* e, portanto, um saber *a si mesmos em Deus,* propicia, além disso, o amor intelectual a Deus, porque está acompanhado da idéia de Deus como causa. O amor intelectual da mente para com Deus é o próprio amor de Deus, com o qual Deus ama a si mesmo enquanto pode ser explicado mediante a essência da mente humana, considerada sob a espécie da eternidade. O amor intelectual de Deus é a visão de todas as coisas sob o signo da necessidade (divina) e a aceitação alegre de tudo aquilo que acontece, justamente porque tudo aquilo que acontece depende da necessidade divina.

O amor intelectual a Deus → § 4

1 A análise geométrica das paixões

As paixões, os vícios e as loucuras humanas são interpretadas por Spinoza segundo um procedimento geométrico, ou seja, do mesmo modo pelo qual dos pontos, das linhas e dos planos se formam os sólidos, e destes derivam necessariamente os teoremas relativos. No seu modo de viver, o homem não é uma exceção na ordem da natureza, mas apenas a confirma. As paixões não se devem a "fraquezas" e "fragilidades" do homem, a "inconstância" ou "impotência" de seu espírito. Ao contrário, devem-se à potência da natureza e, como tais, *não* devem ser detestadas e censuradas, mas sim explicadas e compreendidas, como todas as outras realidades da natureza. Com efeito, por toda parte a natureza é una e idêntica em sua ação e, portanto, também único deve ser o modo de estudá-la em todas as suas manifestações.

Spinoza entende as paixões como resultantes da tendência *(conatus)* a perseverar no próprio ser por duração indefinida, tendência que é acompanhada pela consciência, ou seja, pela respectiva *idéia.* Quando a tendência refere-se apenas à mente, chama-se *vontade*; quando se refere também ao corpo, chama-se *apetite.* Aquilo que favorece positivamente a tendência a perseverar no próprio ser e a incrementa chama-se *alegria;* o contrário chama-se *dor.* E dessas duas paixões basilares brotam todas as outras. Em particular, chamamos de "amor" a sensação de alegria acompanhada da idéia de uma causa externa suposta como razão para essa alegria, e chamamos de "ódio" a sensação de dor acompanhada da idéia de uma causa externa considerada como causa dela.

É de modo análogo que Spinoza deduz *todas* as paixões do espírito humano.

Todavia, nosso filósofo também fala de "paixão" como de uma *idéia confusa e inadequada.* A passividade da mente deve-se precisamente à *inadequação* da idéia. E, considerando-se o fato de que, para Spinoza, mente e corpo são a mesma coisa vista sob duas faces diversas, as duas definições de paixão acima examinadas concordam entre si. Por isso, é explicável a definição conclusiva: "[...] o afeto, chamado aflição do espírito, é uma idéia confusa através da

qual a mente afirma uma força de existir do seu corpo, ou de parte dele, maior ou menor do que aquela que afirmava antes e, dada a qual, a própria mente é determinada a pensar mais isto do que aquilo". Como força da natureza (se permanecermos em seu plano), as paixões são irrefreáveis e uma gera a outra com lógica matemática.

Dessa análise, que poderia parecer impiedosa, Spinoza extrai uma conclusão eticamente positiva. Se imaginarmos que são livres as ações dos outros homens que consideramos nocivas, então somos levados a odiá-los; mas, se sabemos que elas não são livres, então não os odiaremos ou os odiaremos muito menos (pois consideraremos as ações deles no mesmo nível da pedra que cai ou de qualquer outro acontecimento natural necessário).

Além disso, Spinoza chega inclusive a ponto de dizer que "o ódio se acresce pelo ódio recíproco", mas, ao contrário, pode "ser destruído pelo amor". É perfeitamente compreensível que o ódio gere o ódio e o amor o extinga. Mas, se é verdadeira a inexorável concatenação das causas, de que fala Spinoza, como pode um homem responder ao ódio com o amor? Ele só poderia admiti-lo (e isso foi bem destacado pelos estudiosos) se admitisse um componente de liberdade que, embora seja firmemente negado, na verdade, contra as intenções do autor, está presente em várias partes da *Ethica.*

2 A tentativa de pôr-se "além do bem e do mal"

O jogo das paixões e dos comportamentos humanos aparece sob luz totalmente diversa, segundo Spinoza, se percebermos que não existem na natureza "perfeição" e "imperfeição", "bem" ou "mal" (ou seja, valor e desvalor), assim como não existem fins, *dado que tudo acontece sob o signo da necessidade mais rigorosa.* "Perfeito" e "imperfeito" são visões, ou seja, modos (finitos) do pensamento humano que nascem da comparação que o homem institui entre os objetos que ele produz e as realidades que são próprias da natureza. Com efeito, "perfeição" e "realidade" *são a mesma coisa.* Assim, não devemos dizer de nenhuma realidade natural que ela seja "imperfeita". Nada daquilo que existe carece de algo: é aquilo que deve ser, segundo a série de causas necessárias.

O "bem" e o "mal" também não indicam nada que existe ontologicamente nas coisas consideradas em si, objetivamente, mas também são "modos de pensar" e noções que o homem forma, comparando as coisas entre si e referindo-as a ele mesmo. Em suma: toda consideração de caráter finalístico e axiológico é banida da ontologia de Spinoza, que, aliás, considera que alcança a "libertação" e a consecução do objetivo a que se propunha precisamente por meio de tal eliminação.

Com base na concepção das "paixões" acima expostas e na visão do homem essencialmente radicada na conservação e no incremento do seu próprio ser, só resta a Spinoza concluir que aquilo que se pode chamar corretamente de *bem* é somente o *útil,* e mal é o seu contrário: "Entendo por *bom* aquilo que sabemos com certeza que é *útil* para nós. Já por *mau* entendemos *aquilo que sabemos com certeza que nos impede de possuir o bem* (ou seja, o útil)". Conseqüentemente, a "virtude" torna-se tão-somente a consecução do útil, e "vício" é o contrário.

Portanto, quando os homens *seguem a razão,* não só alcançam seu próprio útil, mas também o útil de todos: o homem que se comporta segundo a razão é o que há de mais útil para os outros homens. Spinoza chega até a dizer que o homem que vive segundo a razão "é um Deus para o homem".

3 O conhecer como libertação das paixões e fundamento das virtudes

Sócrates já havia dito que vício é *ignorância* e virtude é *conhecimento.* Essa tese, nos modos mais variados, havia sido reafirmada ao longo de toda a filosofia greco-pagã. Spinoza a repropõe em termos racionalistas. Eis um dos textos mais eloqüentes dentre os muitos que podemos ler na *Ethica,* no qual revelam-se particularmente evidentes os ecos socráticos e estóicos: "*Não sabemos com certeza que alguma coisa é boa ou má senão enquanto leva realmente ao conhecimento ou pode impedir o nosso conhecimento.*"

Mas a retomada dessas antigas teses clássicas assume novo sentido no contexto spinoziano. Com efeito, para nosso filósofo a paixão é uma idéia confusa. Portanto, a paixão deixa de ser paixão "tão logo formemos dela uma idéia clara e distinta".

Diz Spinoza: clarifica tuas idéias e deixarás de ser escravo das paixões. O verdadeiro poder que liberta e eleva o homem é a mente, e portanto o conhecimento. Esta é a verdadeira salvação.

4 A visão das coisas "sub specie aeternitatis" e o "amor Dei intellectualis"

A *terceira forma* de conhecimento, a da intuição intelectiva, que consiste em entender todas as coisas como procedentes de Deus (ou seja, como modos de seus atributos). Essa forma de conhecimento é saber *as coisas em Deus* e, portanto, um saber *a si mesmo em Deus*.

E quando nós compreendemos que Deus é causa de tudo, tudo nos dá alegria e tudo produz amor a Deus.

Eis a célebre proposição em que Spinoza define o *amor Dei intellectualis*: "*O amor intelectual da mente por Deus é o próprio amor de Deus, com o qual Deus ama a si mesmo, não enquanto infinito, mas enquanto pode ser explicado mediante a essência da mente humana, considerada sob a espécie da eternidade. Ou seja, o amor intelectual da mente por Deus é uma parte do amor infinito com o qual Deus ama a si mesmo.*"

Mais uma vez, encontramos Sócrates e a Estoá no pensamento de Spinoza, quando ele nos diz que a bem-aventurança que experimentamos nesse supremo conhecimento intelectivo é não só *a virtude*, mas também é *o único e supremo prêmio da virtude*. Em outros termos: para Spinoza, *a virtude tem seu prêmio em si mesma*.

O amor intelectual por Deus é a visão de todas as coisas sob o signo da necessidade (divina) e a aceitação alegre de tudo aquilo que acontece, precisamente porque tudo o que acontece depende da necessidade divina.

VI. Religião e Estado em Spinoza

• **A religião permanece no nível do primeiro gênero de conhecimento, no qual predomina a *imaginação*. A religião, além disso, visa a obter a *obediência*, enquanto a filosofia (e apenas ela) visa à *verdade*. A fé não requer "dogmas verdadeiros", mas "dogmas pios", capazes de induzir à obediência; portanto, cada um deve ser deixado inteiramente livre nesse âmbito.**

A idéia de religião e de Estado em Spinoza → § 1-5

Quanto à esfera política, Spinoza fala de "direito" e de "leis" *naturais* no sentido de que todo indivíduo é por natureza determinado a existir e a operar de certo modo, e que esse comportamento é necessário. Os homens, que são "inimigos por natureza", pelo desejo de sobreviver estipulam o *pacto social* sobre bases utilitaristas. Todavia, uma vez que alguns direitos do homem são *inalienáveis* – enquanto, renunciando a eles, o homem renuncia a ser homem –, o fim do Estado não é a tirania, e sim a liberdade.

1 Avaliação da religião

As idéias filosóficas de Spinoza eram tais que não deixavam espaço para a religião a não ser em plano claramente diferente do da filosofia (ou seja, da verdade), que se desdobra exclusivamente aos níveis do segundo e do terceiro gêneros de conhecimento (ou seja, ao nível de *razão* e de *intelecto*).

Ao contrário, segundo Spinoza, a religião permanece no nível do primeiro gê-

nero de conhecimento, em que predomina a *imaginação*. Os profetas, autores dos textos bíblicos, não se destacam pelo vigor do intelecto, mas pelo poder da *fantasia* e da *imaginação*, ao passo que o conteúdo de seus escritos não é feito de conceitos racionais, mas de imagens vívidas.

Além disso, a religião visa a obter a *obediência*, ao passo que a filosofia (e somente ela) visa à *verdade*. Tanto isso é verdade que os regimes tirânicos valem-se abundantemente da religião para atingir seus objetivos.

Do modo como é professada na maioria dos casos, a religião é alimentada pelo temor e pela superstição. E a maioria dos homens resumem seu credo religioso nas práticas de culto, tanto é verdade que, se formos atentar para a vida que a maioria leva, não saberemos identificar de que credo religioso são seguidores.

Na realidade, diz Spinoza, os seguidores das várias religiões vivem aproximadamente do mesmo modo.

O objetivo da religião, portanto, é o de levar o povo a obedecer a Deus, honrá-lo e servi-lo.

2 Os pontos doutrinais fundamentais da Bíblia, segundo Spinoza

O conteúdo da fé (tanto do Antigo como do Novo Testamento) se reduz a poucos pontos fundamentais, que Spinoza sintetiza nos sete seguintes:

"1) Existe Deus, isto é, o ente supremo, sumamente justo e misericordioso, modelo de vida autêntica. Quem o ignora ou não crê em sua existência não pode obedecer-lhe nem reconhecê-lo como juiz.

2) Deus é único. Ninguém pode duvidar que a admissão deste dogma seja absolutamente necessária em função da suprema devoção, admiração e amor por Deus, posto que devoção, admiração e amor nascem exclusivamente da excelência de um só sobre todos os outros.

3) Deus é onipresente, ou seja, tudo lhe é conhecido. Considerar que as coisas lhe estejam ocultas ou ignorar que ele vê tudo significaria duvidar da eqüidade de sua justiça, segundo a qual ele tudo rege, ou até ignorá-la.

4) Deus detém o direito e o domínio supremo sobre tudo e não faz nada por obrigação de uma lei, mas segundo seu absoluto beneplácito e por efeito de sua graça singular. Com efeito, todos são obrigados a obedecer-lhe em termos absolutos, ao passo que ele não é obrigado a obedecer a ninguém.

5) O culto a Deus e a obediência a ele consistem apenas na justiça e na caridade, isto é, no amor ao próximo.

6) Todos aqueles que obedecem a Deus, seguindo essa norma de vida, são salvos (mas apenas eles), ao passo que todos os outros, que vivem ao sabor dos prazeres, estão perdidos. Na falta dessa firme convicção, os homens não veriam por que deveriam preferir obedecer a Deus ao invés de seguir seus prazeres.

7) Deus perdoa os pecados de quem se arrepende. Com efeito, todos os homens caem no pecado. E, se não houvesse a certeza do perdão, todos perderiam a esperança da salvação, nem haveria motivo nenhum para considerar Deus como misericordioso. Já quem está profundamente convencido de que, em virtude de sua misericórdia e de sua graça, segundo as quais governa tudo, Deus pode perdoar os pecados dos homens e, por causa dessa crença, se inflama sempre mais de amor por Deus, este verdadeiramente conhece Cristo segundo o Espírito e Cristo está nele."

Ora, observa Spinoza, não se pode deixar de cumprir nenhum desses pontos sem estar deixando de cumprir os fins próprios da religião. Mas nenhum desses pontos vincula a "dogmas" de seita nem a verdades teóricas bem precisas.

3 A religião não tem "dogmas verdadeiros", mas "dogmas pios"

Isso significa que a fé não requer "dogmas verdadeiros", e sim "dogmas piedosos", capazes de induzir à *obediência*, e, portanto, significa que há lugar para diferentes "seitas" religiosas. Assim, cada qual deve ser deixado inteiramente livre nesse campo: "A Escritura não exige expressamente dogmas verdadeiros, mas dogmas tais que sejam necessários à prática da obediência, capazes de confirmar nos

corações o amor ao próximo [...]. O credo de cada um só deve ser considerado santo ou ímpio em virtude da obediência ou da conflitividade e não em razão da verdade ou da falsidade."

No entanto, devemos notar que, sob aparente liberalidade, oculta-se a atitude oposta. O "verdadeiro" e o "falso" não são da competência da religião, e sim da filosofia.

Nesse caso, então, à medida que se coloca como visão absoluta do verdadeiro absoluto, a filosofia de Spinoza não se torna depositária de uma verdade indiscutível? Só na *Ethica* poderemos ler as verdades teóricas que a Bíblia não contém?

Essa é a conclusão inevitável.

4 Juízos de Spinoza sobre Cristo

Entretanto, devemos destacar também que, em relação a Cristo, Spinoza assume uma atitude inteiramente peculiar.

Ele não põe Cristo no mesmo plano dos profetas que ditaram leis em nome de Deus para obter a obediência. Com efeito, diz Spinoza, "devemos [...] pensar que Cristo entendeu as coisas *de modo verdadeiro e adequado,* porque Cristo *não foi tanto um profeta, mas muito mais a própria boca de Deus*". "E certamente – acrescenta nosso filósofo, a partir do fato de que Deus se revelou diretamente a Cristo e à sua mente e não, como aos profetas, através de palavras ou imagens, nada mais devemos entender senão que Cristo *entendeu a revelação segundo a verdade, ou seja, teve entendimento dela*". Trata-se de afirmações verdadeiramente surpreendentes na boca do autor da *Ethica.*

De resto, em uma de suas cartas, Spinoza admite que Deus poderia imprimir em alguns "uma idéia tão clara de si" "a ponto de fazer esquecer o mundo pelo seu amor" e de fazer amar os outros como a si mesmos. Mas também essa admissão não é menos surpreendente no contexto de seu sistema.

5 O conceito spinoziano do Estado como garantia de liberdade

Spinoza foi um incansável defensor do Estado de direito.

O Estado de direito que Spinoza reconstruiu teoricamente parte de pressupostos muito próximos aos de Hobbes. Com efeito, ele fala de "direito" e de "leis" *naturais,* no sentido de que, por sua natureza, todo indivíduo é determinado a existir e operar de certo modo, e que esse comportamento é necessário.

Analogamente, devido à sua constituição, os homens, sujeitos a paixões e iras, são "inimigos por natureza".

Mas, em virtude do seu desejo de viver e de ficar o mais possível ao abrigo de contínuos conflitos, os homens estipulam um pacto social. Ainda mais que, sem a ajuda mútua, eles não poderiam viver confortavelmente nem cultivar seu espírito.

O pacto social, portanto, origina-se da *utilidade* que dele deriva, e nela se fundamenta.

Entretanto, o Estado para o qual são transferidos os direitos na constituição do pacto social *não* pode ser o Estado absolutista de que fala Hobbes. Alguns direitos do homem são *inalienáveis,* porque, renunciando a eles, o homem renuncia a ser homem.

O fim do Estado não é a tirania, e sim a liberdade.

O fato de o filósofo da "absoluta necessidade" metafísica se apresentar como o teórico da *liberdade política e religiosa* constitui uma aporia que muitos já observaram.

Mas a defesa da liberdade religiosa e do Estado liberal tem raízes existenciais em Spinoza: banido da comunidade dos judeus e privado de vínculos de todo tipo, nada mais restava a Spinoza senão o Estado que lhe deixou a liberdade de viver e de pensar.

E foi precisamente tal Estado que ele quis teorizar.

Pode-se dizer até que, paradoxalmente, só mesmo naquele Estado que garantia *plena liberdade* ele pôde pensar o sistema da *absoluta necessidade.*

SPINOZA
A DERIVAÇÃO NECESSÁRIA DO TODO A PARTIR DA SUBSTÂNCIA DIVINA

SUBSTÂNCIA: aquilo que existe em si e é concebido por si

Deus
é a única substância, eterna e infinita,
Causa sui e *Natura naturans*:
necessidade absoluta de ser
e causa imanente da qual tudo (atributos, modos, coisas)
procede necessariamente
e intemporalmente

ATRIBUTO: aquilo que existe na substância e é concebido por si

Dos infinitos atributos de Deus,
(dos quais o homem conhece
apenas o pensamento e a extensão)
deriva

pensamento (*res cogitans*) — extensão (*res extensa*)

MODO: aquilo que existe na substância e é concebido para a substância

A Natura naturata,
isto é, o universo que é o conjunto
dos *modos infinitos*

intelecto infinito, vontade infinita etc. — movimento, mundo como totalidade etc.

e dos *modos finitos*

as idéias (*ordo et connexio idearum*) *idênticas aos* corpos (*ordo et connexio rerum*)

CONHECIMENTO HUMANO

1. *empírico* (sensação e imaginação): idéias confusas e vagas
2. *racional* (razão): idéias adequadas comuns a todos os homens
3. *intuitivo* (intelecto = vontade): idéias adequadas das coisas em seu proceder de Deus do qual deriva o *amor Dei intellectualis*

SPINOZA

1 A Ethica ordine geometrico demonstrata

A Ethica de Spinoza é uma obra única em seu gênero que, reportando-se ao procedimento expositivo-demonstrativo dos Elementos de Euclides, leva o método dedutivo-geométrico às conseqüências extremas. A obra se divide, com efeito, segundo definições, axiomas, lemas, postulados, proposições, demonstrações, corolários, escólios (ou elucidações), e divide-se em cinco partes: 1. Deus; II. Natureza e origem da mente; III. Origem e natureza dos afetos; IV. A escravidão humana, ou seja, as forças dos afetos; V. O poder do intelecto, ou seja, a liberdade humana.

Aqui apresentamos as definições e os axiomas da parte I, mais algumas proposições acompanhadas por demonstração; além disso, para dar uma idéia do entrelaçamento e da rigorosa concatenação da exposição de Spinoza, propomos todas as outras proposições de relação da supracitada parte, limitando-nos porém à sua enunciação.

Das freqüentíssimas remitências internas da obra deriva a necessidade de manter a originária numeração spinoziana de definições, axiomas e proposições.

Parte I. Deus

Definições

1. Por causa de si entendo aquilo cuja essência implica a existência; ou seja, aquilo cuja natureza não se pode conceber a não ser como existente.

O. Diz-se em seu gênero fnita a coisa que pode ser delimitada por outra da mesma natureza. Por exemplo, um corpo se diz finito, porque dele concebemos outro sempre maior. Da mesma forma, um pensamento é delimitado por outro pensamento. Mas um corpo não é delimitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo.

3. Por substância entendo aquilo que existe em si, e é concebido por si: ou seja, aquilo cujo conceito não tem necessidade do conceito de outra coisa, da qual deva ser formado.

4. Por atributo entendo aquilo que o intelecto percebe da substância, como constituindo sua essência.

5. Por modo entendo as afecções da substância, ou seja, aquilo que está em outro, motivo pelo qual também é concebido.

6. Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consta de atributos infinitos, da qual cada um exprime eterna e infinita essência.

Explicação. Digo absolutamente infinito, e não em seu gênero; podemos com efeito negar atributos infinitos a tudo aquilo, que apenas em seu gênero é infinito; pertence, ao contrário, à essência daquilo que é absolutamente infinito, tudo aquilo que exprime essência e não implica nenhuma negação.

7. Diz-se livre a coisa que existe pela única necessidade de sua natureza, e se determina a agir por si só: enquanto necessária ou, ainda, coagida, a que é determinada por outro a existir e operar segundo certa e determinada razão.

8. Por eternidade entendo a própria existência, enquanto concebida como derivada necessariamente apenas da definição da coisa eterna.

Explicação. Com efeito, tal existência é concebida, enquanto verdade eterna, como essência da coisa, e por isso não se pode explicar com a duração ou com o tempo, mesmo que a duração seja concebida como carente de princípio e de fim.

Axiomas

1. Todas as coisas que existem, existem ou em si mesmas ou em outro.

2. Aquilo que não se pode conceber por outro, deve conceber-se por si mesmo.

3. De uma causa determinada segue-se necessariamente um efeito, e, ao contrário, se não se dá nenhuma causa determinada, é impossível que derive um efeito.

4. O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa, e a implica.

5. Coisas que não têm nada em comum entre si, não podem sequer entender-se uma por meio da outra, ou seja, o conceito de uma não implica o conceito da outra.

6. A idéia verdadeira deve convir com seu ideado.

7. A essência de tudo aquilo que se pode conceber como não existente, não implica a existência.

a. A substância em geral

Proposições

1. A substância precede por natureza suas afecções.

2. Duas substâncias que têm atributos diversos não têm nada em comum entre si.

3. De duas coisas que não têm nada em comum entre si, uma não pode ser causa da outra.

4. Duas ou mais coisas distintas se distinguem entre si ou pela diversidade dos atributos das substâncias, ou pela diversidade de suas afecções.

5. Na natureza das coisas não se podem dar duas ou mais substâncias da mesma natureza ou atributo.

6. Uma substância não pode ser produzida por outra substância.

7. À natureza da substância pertence existir.

8. Toda substância é necessariamente infinita.

9. Quanto mais realidade ou ser uma coisa tem, tanto mais atributos lhe competem.

10. Todo atributo de uma mesma substância deve ser concebido por si mesmo.

b. Deus existe necessariamente e é a única substância

11. Deus, ou seja, a substância que consta de atributos infinitos, do qual cada um exprime essência eterna e infinita, necessariamente existe.

Demonstração. Se o negas, concebes, pode-se deduzir que Deus não exista. Então (pelo axioma 7) sua essência não implica a existência. Mas isso (pela proposição 7) é absurdo. Portanto, Deus existe necessariamente. *C.d.d.*

De outro modo: De qualquer coisa devemos estabelecer a causa, ou razão, tanto do por que existe, como do por que não existe. Por exemplo, se o triângulo existe, devemos dar a razão ou causa do por que existe; se, ao contrário, não existe, devemos ainda dar a razão ou causa que impede que exista, ou seja, que tolhe sua existência. E esta razão ou causa, ou deve estar contida na natureza da coisa, ou deve estar fora dela. Por exemplo, a razão por que não existe um círculo quadrado é indicada pela sua própria natureza; sem dúvida porque implica contradição. Por que, vice-versa, a substância exista, segue ainda de sua natureza unicamente, isto é, uma vez que implica a existência (veja a proposição 7). Mas a razão porque o círculo ou o triângulo existem, ou não existem, não segue de sua natureza, mas da ordem da natureza corpórea universal; com efeito, desta deve seguir ou que necessariamente o triângulo já existe, ou que é impossível que o triângulo já exista. Mas isso é manifesto por si mesmo. Daí deriva que existe, necessariamente, aquilo de que não se dá nenhuma razão nem causa, que lhe impeçam existir. Se, portanto, nenhuma razão nem causa se possa dar que impeça que Deus exista, isto é, que lhe tolha a existência, é preciso então concluir em cheio que necessariamente existe. Mas se houvesse tal razão ou causa, ela deveria se dar ou na própria natureza de Deus, ou fora dela, isto é, em outra substância de outra natureza. Porque se fosse da mesma natureza, por isso mesmo se concederia que Deus existe. Mas a substância que fosse de natureza diversa não teria nada em comum com Deus (pela proposição 2), e por isso não poderia nem pôr nem tolher sua existência. Visto então que a razão ou causa, que tolha a existência de Deus, não se pode dar fora da natureza divina, deverá necessariamente se dar, no caso de que não exista, em sua própria natureza, o que porém implicaria contradição. Mas é absurdo afirmar isso do ente absolutamente infinito e sumamente perfeito; portanto, não se dá, nem em Deus nem fora de Deus, alguma causa ou razão que tolha sua existência, e por isso Deus existe necessariamente. *C.d.d.*

De outro modo: Poder não existir é impotência, e vice-versa poder existir é potência (como é evidente por si mesmo). Portanto, se aquilo que já por necessidade existe, consiste apenas de entes definidos, os entes finitos são ainda mais potentes do que o ente absolutamente infinito: mas isso (como é claro por si mesmo) é absurdo. Portanto, ou nada existe, ou necessariamente existe também o ente absolutamente infinito. Mas nós existimos, ou em nós ou em outro que necessariamente existe (ver o axioma 1 e a proposição 7). Portanto, o ente absolutamente infinito, ou seja (para a definição 6), Deus, existe necessariamente. *C.d.d.*

Escólio. Nesta última demonstração eu quis demonstrar a existência de Deus a posteriori, a fim de que mais facilmente se compreendesse a demonstração; não certamente pelo fato de que a este mesmo fundamento não siga a priori a existência de Deus. Com efeito, dado que poder existir é potência, segue-se que quanto mais realidade tiver a natureza de uma coisa, tanto mais forças ela tem por si mesma para existir; e, por isso, o ente absolutamente infinito, ou seja, Deus, tem por si mesmo uma potência de existir absolutamente infinita, e por isso absolutamente existe. Todavia, talvez muitos não poderão constatar facilmente a evidência

desta demonstração, por estarem acostumados a contemplar apenas as coisas que procedem de causas externas; e das coisas que são produzidas rapidamente, isto é, que facilmente existem, vêem também que rapidamente perecem, e julgam ao contrário como coisas mais difíceis de serem feitas, isto é, não tão fáceis de existir, aquelas às quais concebem pertencer mais coisas. Todavia, para que se libertem destes preconceitos, não tenho necessidade aqui de demonstrar por qual razão este enunciado, segundo o qual isso que rapidamente é produzido rapidamente perece, seja verdadeiro, e nem mesmo se, considerando todas as formas de natureza, todas as coisas sejam igualmente fáceis ou não. Mas basta apenas notar isto, que eu aqui não falo das coisas que são produzidas a partir de causas externas, e sim das substâncias apenas que (pela proposição 6) não podem ser produzidas por nenhuma causa externa. Com efeito, as coisas que são produzidas por causas externas, seja que constem de muitas, seja de poucas partes, seja qual for a perfeição ou realidade que tenham, tudo isso deve-se à virtude da causa externa, e portanto sua existência surge da única perfeição da causa externa e não de sua própria. Qualquer perfeição, ao contrário, tenha a substância, ela não é devida a nenhuma causa externa; por isso, também sua existência deve seguir de sua natureza única, que portanto não é mais que sua essência. Portanto, a perfeição de uma coisa não tolhe a existência, mas, ao contrário, a põe; é a imperfeição que vice-versa a tolhe. Por isso, de nenhuma coisa podemos estar mais certos do que da existência do ente absolutamente infinito, ou seja, perfeito, vale dizer, Deus. Com efeito, dado que sua essência exclui toda imperfeição, e implica absoluta perfeição, por isso mesmo tolhe toda causa de duvidar de sua existência, e dá suma certeza dela, o que, creio, tornar-se-á claro também para quem prestou apenas um pouco de atenção.

12. *Não se pode conceber segundo a verdade nenhum atributo da substância, do qual resulte que a substância possa ser dividida.*

13. *A substância absolutamente infinita é indivisível.*

14. *Além de Deus não pode haver nem se conceber nenhuma substância.*

Demonstração. Dado que Deus é o ente absolutamente infinito, do qual nenhum atributo, que exprime a essência da substância, se pode negar (pela definição 6), e que ele necessariamente existe (pela proposição 11), se houvesse alguma substância além de Deus, ela dever-se-ia explicar mediante algum atributo de Deus, e assim existiriam duas substâncias do mesmo atributo, o que (pela proposição 5) é absurdo; e por isso nenhuma substância além de Deus pode existir e, por conseguinte, nem ser concebida. Se, com efeito, se pudesse conceber, deveria necessariamente ser concebida como existente; mas isso (pela primeira parte desta demonstração) é absurdo. Além de Deus, portanto, não pode haver nem ser concebida nenhuma substância. *C.d.d.*

Corolário 1. Daí deriva clarissimamente, em primeiro lugar, que Deus é único, isto é (pela definição 6), que na natureza das coisas não há apenas uma só substância, e que ela é absolutamente infinita, como já acenamos no escólio à proposição 10.

Corolário 2. Segue-se, em segundo lugar, que a coisa extensa e a coisa pensante, ou são atributos de Deus, ou então (pelo axioma 1) afecções de atributos de Deus.

15. Tudo aquilo que existe, existe em Deus, e nada pode existir nem ser concebido sem Deus.

Demonstração. Além de Deus, não pode haver nem se pode conceber alguma substância (pela proposição 14), isto é (pela definição 3), alguma coisa que exista em si e que por si mesma seja concebida. Na verdade, os modos (pela definição 5) não podem existir nem ser concebidos sem a substância; por esta razão, podem existir apenas na natureza divina, e somente mediante ela ser concebidos. Mas, além das substâncias e dos modos, nada é dado (pelo axioma 1). Portanto, nada sem Deus pode existir nem ser concebido. *C.d.d.*

c. Deus é causa imanente e é eterno

16. Da necessidade da natureza divina devem seguir-se infinitas coisas em infinitos modos (isto é, todas as coisas que podem cair sob um intelecto infinito).

17. Deus age unicamente pelas leis de sua natureza, e não obrigado por alguém.

18. Deus é causa imanente e não transitiva de todas as coisas.

19. Deus é eterno, ou seja, todos os atributos de Deus são eternos.

20. A existência de Deus e sua essência são uma única e mesma coisa.

Demonstração. Deus (pela proposição precedente) e todos os seus atributos são eternos, isto é (pela definição 8), cada um de seus atributos exprime a existência. Portanto, os mesmos atributos de Deus, que (pela definição 4) manifestam a eterna existência de Deus, manifestam juntos também sua existência eterna, isto é, a mesma coisa que constitui a essência de Deus constiui ao mesmo tempo a

sua existência, e por isso esta e sua essência são uma única e mesma coisa. *C.d.d.*

Corolário 1. Disso decorre, em primeiro lugar, que a existência de Deus, assim como sua essência, é verdade eterna.

Corolário 2. Segue-se, em segundo lugar, que Deus, ou seja, todos os atributos de Deus, são imutáveis. Se, com efeito, sofressem mudança por razão de existência, deveriam também (pela proposição precedente) mudar-se por razão de essência, isto é (segundo já notamos), de verdadeiros se tornariam falsos, o que é absurdo.

21. Todas as coisas que decorrem da absoluta natureza de qualquer atributo de Deus, tiveram de existir sempre e como infinitas, isto é, são eternas e infinitas mediante o próprio atributo.

22. Qualquer coisa que resulte de um atributo de Deus, enquanto é modificado por uma modificação, que existe mediante o mesmo infinita e necessariamente, deve também ela existir infinita e necessariamente.

23. Todo modo que existe infinito e por necessidade, deve por necessidade decorrer ou da absoluta natureza de algum atributo de Deus, ou de qualquer atributo modificado por uma modificação que existe infinita e necessariamente.

24. A essência das coisas produzidas por Deus não implica a existência.

Demonstração. É evidente pela definição 1. Apenas aquilo cuja natureza (em si considerada) implica a existência é causa de si, e existe pela única necessidade de sua natureza.

Corolário. Daí provém que não apenas Deus é causa de que as coisas comecem a existir, mas também que perseverem no existir, ou seja (para usar um termo escolástico), que Deus é a *causa essendi* das coisas. Com efeito, tanto se as coisas existem como se não existem, todas as vezes que consideramos sua essência, vemos que esta não implica nem a existência nem a duração; por isso, sua essência não pode ser causa nem de sua existência nem de sua duração; mas causa é apenas Deus, a cuja única natureza pertence existir (pelo corolário 1 da proposição 14).

25. Deus é não apenas causa eficiente da existência das coisas, mas também de sua essência.

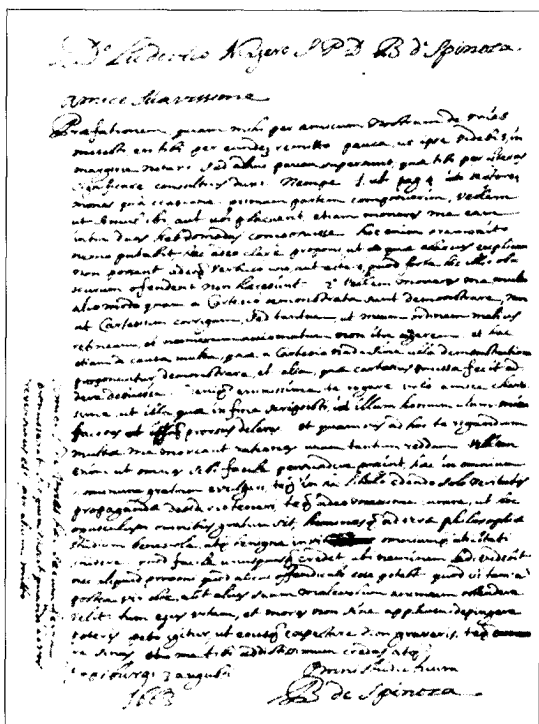
26. Uma coisa, que foi determinada para realizar algo, foi assim determinada necessariamente por Deus; e a que não foi determinada por Deus, não pode determinar a si própria para realizar.

27. Uma coisa, que por Deus foi determinada a realizar algo, não pode tornar a si própria indeterminada.

28. Tudo aquilo que é singular, ou seja, qualquer coisa que é finita e tem uma existência determinada, não pode existir nem ser determi-

Amice Charissime

B. de Spinoza

Carta de Spinoza a Ludwig Meyer sobre o esboço de um prefácio deste à obra Principia philosophiae cartesianae *de Spinoza. Paris, Bibliothèque Universitaire.*

nada a operar, a não ser que seja determinada a existir e a operar por outra causa, que é também finita e tem uma existência determinada: por sua vez, esta causa não pode existir nem ser determinada para operar, se não for determinada a existir e a operar por outra, que também é finita e tem uma existência determinada, e assim ao infinito.

29. Na natureza das coisas não há nada de contingente; mas todas as coisas são determinadas pela necessidade da natureza divina a existir e a operar de algum modo.

30. O intelecto, finito em ato ou infinito em ato, deve compreender os atributos de Deus e as afecções de Deus, e nada mais.

31. O intelecto em ato, seja ele finito ou infinito, como também a vontade, a cupidez, o amor etc., devem se referir à natureza naturada e não à naturante.

32. A vontade não pode dizer-se causa livre, mas apenas necessária.

33. As coisas não puderam ser produzidas por Deus de nenhuma outra maneira, nem em uma ordem diversa de como foram produzidas.

34. O poder de Deus é sua própria essência.

35. Tudo aquilo que concebemos existir em poder de Deus, necessariamente existe.

36. Não existe nada de cuja natureza não resulte algum efeito.

B. Spinoza,
Ética demonstrada
segundo a ordem geométrica.

Leibniz e a metafísica do pluralismo monadológico e da harmonia preestabelecida

I. A vida e as obras de Leibniz

• Gottfried Wilhelm Leibniz nasceu em Leipzig em 1646, de uma família de ascendência eslava. Depois dos cursos de filosofia em Leipzig e de matemática em Jena, em 1666 laureou-se em jurisprudência em Altdorf, perto de Nuremberg. A partir de 1668 foi introduzido à corte do Eleitor de Mogúncia, e de 1672 a 1676 morou em Paris, onde conheceu os filósofos Arnauld e Malebranche e o matemático Huygens, e aprendeu perfeitamente a língua francesa, que adotou em seus escritos. A partir de 1676 entrou para o serviço da corte do duque de Hannover, a quem permaneceu ligado até a morte, tornando-se também historiógrafo oficial da dinastia. Freqüentemente em viagem, hospedou-se nas mais prestigiosas cortes européias e foi grande animador cultural (promovendo também a fundação da Academia das Ciências de Berlim), mas os últimos anos de sua vida foram amargados pela polêmica suscitada em 1713 pela *Royal Society* de Londres sobre a prioridade da descoberta do cálculo infinitesimal (em que havia intensamente trabalhado), atribuída a Newton. Morreu em 1716.

Leibniz: a vida e os escritos mais importantes → § 1

Suas obras mais importantes, escritas em latim ou francês, são: *Discurso de metafísica* (1686), *Novo sistema da natureza* (1695), *Novos ensaios sobre o intelecto humano* (1703), *Ensaios de teodicéia* (1710), *Princípios racionais da natureza e da graça* (1714), *Monadologia* (composta em 1714).

1 Aspiração à criação de uma ciência universal que compreendesse em si várias disciplinas

Gottfried Wilhelm Leibniz nasceu em 1646, em Leipzig, de família de antigo tronco eslavo (o nome originário era Lubenicz). Dotado de gênio extraordinário e de notável capacidade de aprendizagem e assimilação, soube logo desenvolver uma cultura bastante acima dos níveis das escolas que ia freqüentando. A biblioteca da família (o avô e o pai eram professores universitários) era rica e bem sortida: Leibniz aprendeu muita coisa como autodidata.

Cursou filosofia em Leipzig, matemática e álgebra em Jena e (em 1666) laureou-se em jurisprudência em Altdorf (nas proximidades de Nuremberg), onde também conseguiu seu doutorado. Mas o ambiente acadêmico era muito estreito para satisfazer as exigências de Leibniz, que sonhava com papel cultural em nível europeu, chegando a aspirar pela criação de uma ciência universal que abarcasse em si as várias disciplinas e, inclusive, visava a uma organização cultural e política universal. É nessa ótica que se deve ver a irrequieta vida do filósofo, que o levou de uma corte a outra e de uma capital a outra, impelindo-o a criar associações de

doutos e academias, e a formular projetos culturais e políticos de vários gêneros, em grande parte utópicos.

Tendo ingressado na associação de Rosa-cruz (uma espécie de sociedade secreta com doutrinas de fundo misticizante, filantrópico e utópico, do tipo do que viria depois a ser a Maçonaria), conseguiu (através do barão Boineburg) ser introduzido na corte do Eleitor de Mogúncia, a partir de 1668.

De 1672 a 1676, Leibniz viveu em Paris, onde chegou para participar de uma missão diplomática, na comitiva de Boineburg (que apresentaria ao rei da França um projeto de expedição ao Egito, com o objetivo de evitar a guerra da França contra a Holanda). A missão diplomática não se concretizou, o barão Boineburg morreu em 1672, mas Leibniz obteve permissão para permanecer em Paris, com grande benefício para seus estudos. Conheceu os filósofos Arnauld e Malebranche, bem como o matemático Huygens, que exerceu notáveis influências sobre ele. (Nesse meio tempo, embora residindo em Paris, teve oportunidade de ir também a Londres, onde se tornou membro da prestigiosa *Royal Society*.) Esse longo período que passou em Paris foi fundamental em todos os aspectos, até porque permitiu a Leibniz o perfeito aprendizado da língua francesa, que adotou em seus escritos, com grande vantagem para sua difusão. Lembremo-nos de que, naquela época, o alemão ainda não era "língua douta".

Não tendo conseguido obter um cargo estável em Paris, Leibniz, em 1676, aceitou pôr-se a serviço de João Frederico de Braunschweig-Luneburg, duque de Hannover, na qualidade de bibliotecário da corte.

Na viagem de retorno à sua pátria, teve oportunidade de passar novamente por Londres (onde conheceu Newton) e depois fazer uma etapa em Amsterdam (onde conheceu Leeuwenhoeck, famoso por suas pesquisas em microbiologia, que muito interessavam a Leibniz), e, por fim, em Haia, onde pôde conhecer Spinoza (que, ao que consta, leu para ele algumas páginas dos manuscritos de sua *Ethica*).

Em fins de 1676, Leibniz assumiu suas funções na corte de Hannover, à qual, mesmo com algum sofrimento, permaneceria ligado até sua morte, tornando-se também conselheiro da corte inicialmente e, depois, historiógrafo oficial da dinastia, bem como elaborador vivaz e ativo da política hannoveriana.

Entre 1687 e 1690, realizou muitas viagens ligadas à sua atividade de historiador da corte (a fim de conseguir documentação sobre a genealogia exata da Casa de Braunschweig): além de na Alemanha, esteve na Áustria (onde recusou um cargo de historiador que lhe foi proposto por Leopoldo I) e na Itália (Roma, Nápoles, Florença, Módena e Veneza).

A partir de 1689, suas relações com os Hannover começaram a se deteriorar. Jorge Ludovico, que depois se tornaria Jorge I da Inglaterra, não se mostrou disposto a tolerar facilmente as contínuas ausências de Leibniz e suas nem sempre autorizadas iniciativas culturais e políticas de vários tipos, que o afastavam de suas funções de historiador. Mas nem por isso a atividade política e as iniciativas do filósofo se reduziram. Tentou promover a união das Igrejas, prosseguindo numa linha traçada muitos anos antes. Tornou-se sócio da Academia das Ciências de Paris. Promoveu a fundação da Academia de Ciências de Berlim, da qual se tornou presidente. Tornou-se também conselheiro secreto de Frederico I da Prússia. Mais tarde, em 1712, foi nomeado conselheiro secreto de Pedro, o Grande, da Rússia, que pretendia elevar o seu país aos níveis europeus. Em 1713, foi nomeado conselheiro da corte em Viena.

Em 1714, Jorge de Hannover tornou-se Jorge I da Inglaterra. As regalias de Leibniz acabaram. O novo rei não o quis mais em Londres e os vários poderosos que Leibniz havia servido e aconselhado de diversos modos, bem como as academias que havia fundado, e das quais era sócio, acabaram por esquecê-lo.

Leibniz morreu em 1716, aos setenta anos, na solidão. Seu funeral foi acompanhado somente por seu secretário. Entre as academias, somente a da França recordou seus méritos.

Os últimos anos da vida de Leibniz foram amargos: além da tensão que se criara nas relações com os Hannover, teve de enfrentar também a polêmica suscitada em 1713 pela *Royal Society* de Londres sobre a prioridade da descoberta do cálculo infinitesimal feita por Newton ou por ele. Leibniz fizera sua descoberta em 1675/1676 (e a tornara pública em 1684), independentemente de Newton, que fizera a descoberta antes, mas com procedimento diferente. Portanto, tratava-se de descobertas autônomas, mas a posição não imparcial da *Royal Society* e o

desejo de Jorge I de não fomentar polêmicas fizeram com que os efetivos méritos de Leibniz não fossem reconhecidos.

Em meio a tantos encargos, distribuídos entre cortes, academias, círculos culturais e viagens, surge espontaneamente a pergunta: quando é que Leibniz estudava, pensava e escrevia? Ele amava sobretudo a meditação noturna. Mas os pensamentos dele são testemunhas de seus interesses vitais e existenciais: pode-se dizer que Leibniz pensava *precisamente vivendo o tipo de vida que vivia.* Quase todos os seus escritos são de caráter ocasional e bastante breves, não exigindo particular empenho.

O perfil de conjunto do pensamento de Leibniz emerge sobretudo dos seguintes escritos: *Discurso de metafísica* (1686), *Novo sistema da natureza* (1695), *Princípios racionais da natureza e da graça* e *Monadologia* (1714). Mais volumosos são os *Ensaios de teodicéia* (1710) e os *Novos ensaios sobre o intelecto humano,* de publicação póstuma. Por fim, são muito importantes as numerosas *Epístolas* (na época, a epístola era um verdadeiro gênero literário).

Devemos recordar que, em geral, Leibniz escreveu em latim (que era a língua oficial por excelência dos doutos) e em francês, pelas razões acima explicadas.

Wilhelm Leibniz (16)6 -1716)
foi cientista, lógico e filósofo
de grande valors
teorizou com lucidez
a diferença estrutural
entre a pesquisa científica
e a filosófico-metafísica.
A imagem que reproduzimos
é tirada de uma gravura da época.

II. A mediação entre "philosophia perennis" e "philosophi novi" e a recuperação do finalismo e das "formas substanciais"

• A revolução científica, Bacon e, sobretudo, Descartes, haviam produzido no pensamento ocidental uma reviravolta radical: extensão e movimento eram doravante considerados causas suficientes para a explicação adequada das coisas, e por isso os métodos das ciências matemáticas e físicas pareciam doravante ser os únicos possíveis também em âmbito filosófico. Em particular, pareciam irremediavelmente comprometidos o conceito de *fim* (ou de "causa final") e o conceito de *substância*, entendido no sentido de "forma substancial".

A mediação entre antigo e novo
→ § 1

• Leibniz retoma justamente estes dois conceitos, reivindicando sua perenidade e mostrando a possibilidade de conciliação com as mais significativas descobertas dos filósofos e cientistas "modernos"; a chave desta conciliação consiste precisamente na rigorosa distinção entre:

***a*) âmbito propriamente *filosófico*, em que se indaga sobre princípios mais universais por meio das *formas substanciais* e em perspectiva finalista global, sem porém oferecer nenhum conhecimento específico de fenômenos naturais;**

_b_) âmbito propriamente *científico*, em que se capta a natureza em seu aspecto matematizável e se consegue fornecer conhecimentos fenomênicos específicos, mas renunciando a determinar os princípios últimos.

A recuperação do finalismo e das "formas substanciais"
→ § 2-3

1 A tentativa de mediação e de síntese entre antigo e novo

A revolução científica, Bacon e, sobretudo, Descartes, haviam produzido na história do pensamento ocidental uma reviravolta radical e decisiva, como já vimos amplamente. Parecia até que não só as soluções, mas também as problemáticas da filosofia escolástica e da filosofia antiga tivessem se tornado obsoletas, a ponto de não poderem mais ser repropostas. Os parâmetros, os módulos e os métodos das ciências matemáticas e físicas pareciam doravante os únicos possíveis, também no âmbito da filosofia.

De forma especial, dois conceitos pareciam irremediavelmente comprometidos:

a) o de "fim" ou de "causa final", juntamente com a visão teleológica geral (finalística) da realidade sobre ele fundada;

b) o conceito de "substância", entendida no sentido de "forma substancial", juntamente com a respectiva visão ontológica da realidade.

Pois bem, foram precisamente esses os conceitos que Leibniz retomou, reivindicando não apenas sua validade, mas também, em certo sentido, a "perenidade" (na sua expressão *philosophia perennis,* para indicar as aquisições fundamentais da filosofia veteromedieval). E, além disso, mostrou a possibilidade de sua conciliação com as mais significativas descobertas dos *philosophi novi,* ou seja, dos "modernos" filósofos e cientistas.

Leibniz descobriu que, na realidade, trata-se de perspectivas que se colocam em planos diferentes, que em si mesmas não apenas *não* se embatem, quando são enten-

didas em seu significado apropriado, mas também podem ser oportunamente integradas entre si com grande vantagem.

Toda a filosofia de Leibniz brota dessa grandiosa tentativa de "mediação" e "síntese" entre antigo e novo, tornada particularmente eficaz pelo duplo conhecimento que ele possuía: de um lado, os filósofos veteromedievais (Leibniz estudou não apenas os escolásticos, mas também Aristóteles e Platão); do outro, o cartesianismo e os métodos da nova ciência (também ele era cientista de grande valor).

Nessa tentativa de reconsiderar os antigos à luz dos modernos e fundir suas diferentes instâncias reside a grandeza histórica e teórica de Leibniz.

Examinemos mais minuciosamente a problemática do "finalismo" e a da "substância", que o nosso filósofo pretende repropor e que, como veremos, constituem o eixo central de todo o seu pensamento.

2 O novo significado do finalismo

A explicação dos fenômenos que a nova ciência e o cartesianismo propunham era de caráter "mecanicista", como vimos. Extensão e movimento eram considerados causas suficientes para fornecer explicação adequada das coisas. A essa posição, que exclui claramente a consideração do fim, Leibniz opõe nada menos que a concepção que Platão expõe no *Fédon*, precisamente nas célebres páginas em que ele relata sua "segunda navegação", ou seja, sua descoberta metafísica fundamental.

Leibniz considera que essas páginas platônicas se adaptam admiravelmente a seu propósito, parecendo terem sido formuladas propositalmente "contra nossos filósofos, muito materialistas".

Nestas páginas, por boca de Sócrates, Platão critica Anaxágoras por ter prometido explicar todas as coisas em função da inteligência e da causa final, que é a causa do bem; todavia, depois critica o fato de ele ter faltado à sua promessa, recorrendo às habituais causas físicas, mecânicas e materiais. O fato, por exemplo, de Sócrates ter as pernas feitas de ossos, músculos, tendões etc., explica ter ido ele para a prisão e lá ter permanecido sem fugir, mas o explica *somente* do ponto de vista do movimento mecânico. A verdadeira causa (a suprema e última) é de tipo bem diferente: é a escolha moral do bem e do melhor (Sócrates julgou bom obedecer às leis e melhor sofrer a condenação e, conseqüentemente, utilizou as causas "mecânicas" de suas pernas, seus músculos e seus tendões).

No *Discurso de metafísica,* Leibniz deixou no manuscrito um espaço, com a evidente intenção de traduzir e repor em circulação essas páginas de Platão, tendo-o feito efetivamente em outro lugar. E por várias vezes chamou a atenção sobre elas, tanto lhe eram prementes.

Todas as coisas se explicam não em função de suas componentes materiais, e sim em função da inteligência soberana ordenadora segundo um fim preciso.

Tudo o que já dissemos é suficiente para mostrar que, obviamente, não se trata de um simples "retorno" a Platão, mas de avanço ainda maior.

A explicação mecanicista dos fenômenos em Platão é de fato rejeitada, enquanto em Leibniz é amplamente valorizada, enquanto *resulta coincidir com o ponto de vista da ciência.*

Mas ele, ao mesmo tempo, faz ver como apenas a consideração finalista esteja em grau de dar uma visão global das coisas (e, portanto, verdadeiramente filosófica) e como *a conciliação dos dois métodos é de grande vantagem para o próprio conhecimento científico e particular das coisas.*

3 O novo significado das formas substanciais

Análogo é o raciocínio que Leibniz faz a propósito da questão das "formas substanciais" e das "substâncias".

Erram os filósofos modernos ao lançarem descrédito sobre elas, porque elas são capazes de fornecer uma explicação geral (filosófica) da realidade, que as causas mecânicas não fornecem. Por outro lado, os filósofos antigos, particularmente os escolásticos e certos aristotélicos, também erraram, como continuam errando aqueles que neles se inspiram, ao pretender explicar com essas formas substanciais *os fenômenos particulares da física.*

A distinção entre 1) o plano da explicação *filosófica geral* e 2) o plano da explicação *científica particular* permite a Leibniz a mediação entre o ponto de vista antigo e o moderno.

Portanto, enquanto as causas mecânicas explicam os fenômenos particulares, as formas substanciais fornecem uma explicação global segundo uma ótica diferente. E cada uma destas explicações tem em seu âmbito uma validade precisa.

Resumindo o que foi dito até aqui, podemos concluir dessa forma:

A chave para conciliar a *philosophia perennis* com os *philosophi novi* consiste na rigorosa distinção entre o âmbito propriamente filosófico e o âmbito propriamente científico.

Portanto, obstinando-se em basear-se nas "formas substanciais" ao explicar os fenômenos científicos, os aristotélicos e os escolásticos caem em evidentes absurdos, mas, ao mesmo tempo, os novos filósofos caem em excessos de tipo oposto ao negarem *in toto* as formas substanciais, que continuam válidas em outros âmbitos de explicação.

III. A refutação do mecanicismo e a gênese do conceito de mônada

• Segundo Leibniz, portanto, *para além* da extensão e do movimento, e como seu fundamento, há algo que é de natureza não física, mas *metafísica*: é a substância, entendida como *força originária*, indicada por Leibniz com o termo *enteléquia* e, sobretudo, com o de *mônada*. Destas premissas emergem importantes conseqüências:

A substância entendida como força originária é de natureza metafísica → § 1-2

1) o "espaço" e o "tempo" são apenas *fenômenos, modos com os quais a realidade aparece a nós*, e não duas entidades ou duas propriedades ontológicas das coisas;

2) o mundo em seu conjunto é uma "grande máquina" que, mediante "leis convenientes", atua uma "finalidade" querida por Deus com a "escolha do melhor", razão pela qual o *mecanicismo* é *simplesmente o modo pelo qual se realiza o "finalismo" superior.*

1 O "erro memorável" de Descartes

Do que foi dito até agora, torna-se claro que a complexa operação de "mediação" de Leibniz não se limita a distinguir o plano do mecanicismo científico do plano do finalismo filosófico e a sobrepor este àquele, mas vai bem mais além, tocando na própria base em que se fundamentava o mecanicismo. Com efeito, segundo Leibniz, *extensão* e *movimento*, *figura* e *número* são apenas *determinações extrínsecas da realidade,* que não vão além do plano da aparência, ou seja, do fenômeno.

A extensão (a *res extensa* cartesiana) não pode ser a essência dos corpos, porque por si mesma não basta para explicar todas as propriedades corpóreas. Por exemplo, diz Leibniz, ela não explica a inércia, ou seja, a relativa *resistência* que o corpo opõe ao movimento, a ponto de ser necessária uma "força" para desencadear tal movimento. O que significa que existe algo que está *além* da extensão e do movimento, que não é de natureza puramente geométrico-mecânica e, portanto, física, e que, portanto, é de natureza *metafísica*, que é precisamente a "força". É dessa força que derivam tanto o movimento como a extensão.

A propósito disso, Leibniz acredita ter vencido Descartes pela descoberta de um "erro memorável" cometido por este em termos de física. Com efeito, Descartes sustentava que aquilo que permanece constante nos fenômenos mecânicos é a quantidade de movimento (*mv* = massa x velocidade). Leibniz, ao contrário, demons-

tra que isso é cientificamente insustentável, pois o que permanece constante é a *energia cinética*, isto é, a "força viva", como ele a chama, expressa pelo produto da massa pela aceleração (mv^2 = massa x velocidade ao quadrado).

A correção de um erro de física de Descartes, portanto, leva Leibniz a uma conclusão filosófica muito importante, ou seja, a de que os elementos constitutivos da realidade (os fundamentos dela) são algo que está acima do espaço, do tempo e do movimento, e que portanto se coloca no âmbito daquelas *substâncias* tão depreciadas pelos "modernos". Desse modo, Leibniz reintroduz as substâncias entendidas como princípios de força, como uma espécie de pontos metafísicos, forças originárias.

Leibniz não chegou a essa solução de repente, mas através de intensa meditação sobre Descartes, que, em um primeiro momento, levou-o a abandonar Aristóteles, depois a uma fugaz superação de Descartes pela aceitação do atomismo relançado por Gassendi e, por fim, a uma recuperação do conceito aristotélico de substância, oportunamente repensado e redimensionado.

Sucessivamente, Leibniz também adota novamente ele próprio o nome de "enteléquia", que indica a substância *enquanto tem em si mesma sua própria determinação e perfeição essencial, ou seja, sua própria finalidade interior.* Mas o termo mais típico para indicar as substâncias-forças primigênias seria o de "mônadas" (do grego *monás*, que significa "unidade"), de gênese neoplatônica (e que Giordano Bruno havia recolocado em circulação, embora com acepção diferente).

■ **Mônada.** "Mônada" é a expressão com que Leibniz traduz o termo grego *monás*, que significa "a unidade" ou "aquilo que é uno"; a palavra, de origem pitagórica, fora retomada pelos neoplatônicos e depois por Giordano Bruno.
A mônada é propriamente uma substância simples, isto é, uma entidade indivídua *capaz de ação*, e os princípios de suas ações são as *percepções* (representações) e as *apetições* (vontade).
Por via de sua unidade e simplicidade, diz Leibniz, as mônadas são representáveis como os átomos de Demócrito, porém com a diferença de que não se trata de átomos materiais ou físicos, e sim de átomos formais, não extensos.
Leibniz designa a mônada também com o termo aristotélico *enteléquia*, que indica a substância simples enquanto tem em si a própria determinação e perfeição essencial, ou seja, a própria autonomia e finalidade interior.
Deus é a mônada originária e suprema, da qual todas as outras são criadas segundo uma hierarquia que, espelhando o grau de clareza e distinção das representações, vai das mônadas espirituais às simples mônadas-almas, até as mônadas "nuas" ou inferiores.

2 As conseqüências da descoberta leibniziana

Antes, porém, de tratar da doutrina das "mônadas", devemos destacar algumas conseqüências muito importantes que derivam de tudo o que Leibniz estabeleceu.

2.1 A concepção leibniziana do espaço

O "espaço" não pode coincidir com a natureza dos corpos, como queria Descartes, e menos ainda pode ser *sensorium Dei*, como pretendia Newton, ou até propriedade absoluta de Deus, como advogava o newtoniano Clarke. Para Leibniz, o "espaço" torna-se um *fenômeno*, ou seja, *um modo em que a realidade aparece para nós*, embora não se trate de mera ilusão, e sim de *phaenomenon bene fundatum*.

O espaço é simplesmente a ordem das coisas que coexistem ao mesmo tempo, ou seja, algo que nasce da *relação* das coisas entre si. Portanto, não é uma entidade ou propriedade ontológica das coisas, mas resultado da relação que nós captamos entre as coisas.

Assim, é fenômeno *bene fundatum*, porque se baseia em efetivas *relações* das coisas entre si, mas não é um fenômeno porque *em si mesmo* não é ente real. Polemizando com Newton e Clarke, Leibniz

diz até que, entendido como o entendiam "certos ingleses modernos", o espaço é um "ídolo" no sentido baconiano e, portanto, como tal, deve ser eliminado. Em conclusão, o espaço é um modo de aparecer subjetivo das coisas, embora com fundamento objetivo (as relações entre as coisas).

2.2 A concepção leibniziana do tempo

Leibniz chega a conclusões análogas também sobre o "tempo", que se torna uma espécie de *ens rationis*, exatamente como o espaço. O tempo não é realidade existente, quase um como que transcorrer ontológico, um fluir real, regular e homogêneo, mas sim um *fenômeno*, também este *bene fundatum*. Como o espaço é uma resultante fenomênica que brota da relação da coexistência das coisas, da mesma forma o "tempo" é a resultante fenomênica que deriva da *sucessão das coisas*. O fundamento objetivo do tempo está no fato de que as coisas preexistem, coexistem e pós-existem, ou seja, se sucedem. E daí nós extraímos a idéia de tempo. Também a consideração do tempo como entidade absoluta é um "ídolo" em sentido baconiano que, como tal, deve ser descartado.

Em suma, espaço e tempo não são realidades em si mesmas, mas *fenômenos conseqüentes à existência de outras realidades*. Eis a definição mais concisa que Leibniz deles nos deixou: "O espaço é a ordem que torna os corpos situáveis e mediante a qual, existindo juntos, eles têm um posição relativa entre si, do mesmo modo que o tempo é uma ordem análoga em relação à sua posição sucessiva. Todavia, se não existissem criaturas, o espaço e o tempo só existiriam nas idéias de Deus."

Essa é uma etapa muito importante na discussão sobre a natureza fenomênica do espaço e do tempo. Aliás, é inclusive uma etapa indispensável para compreender a "revolução" posterior que Kant realizará a esse respeito.

2.3 As leis físicas como "leis da conveniência"

Se assim for, as leis elaboradas pela mecânica perdem seu caráter de verdades matemáticas, ou seja, dotadas de veracidade lógica incontestável, para assumir o caráter de "leis da conveniência", leis fundadas na regra da escolha do melhor, segundo a qual (como veremos mais adiante) Deus criou o mundo e as coisas do mundo.

2.4 Do mecanicismo ao finalismo

Cai por terra a visão cartesiana do mundo e dos corpos vivos como "máquinas" entendidas mecanicisticamente.

O mundo é, sim, uma como que "grande máquina" em seu conjunto, como também são máquinas todos os organismos em particular, desde suas partes menores. Mas a máquina do universo, assim como as máquinas-partes, são a realização do querer divino, a concretização de uma "finalidade" desejada por Deus com a "escolha do melhor" (de que falaremos adiante).

O mecanicismo é apenas o modo por meio do qual se realiza o "finalismo" superior.

E assim, mais uma vez, o mecanicismo se esfacela para dar lugar a um finalismo superior, como diz Leibniz nesta passagem: "É surpreendente que a única consideração das *causas eficientes* não esteja em grau de dar razão das leis do movimento. Com efeito, é necessário recorrer também às *causas finais*, e as leis do movimento dependem não do *princípio de necessidade*, mas do *princípio de conveniência*, isto é, da escolha operada pela Sabedoria divina. E esta é uma das provas mais eficazes e tangíveis da existência de Deus".

IV. Os pontos fundamentais da metafísica monadológica

• Tudo o que existe ou é uma simples mônada, ou é um complexo de mônadas. As atividades fundamentais de toda mônada são duas: a *percepção* ou *representação*, e a *apetição* ou tendência para percepções sucessivas.

Leibniz distingue além disso entre a simples percepção e a *apercepção*, que é percepção *acompanhada por consciência* e é própria *apenas* de certas mônadas particulares, isto é, dos espíritos ou inteligências.

A realidade é constituída por substâncias simples: as mônadas → § 1-2

Cada mônada representa *todas as outras*, ou seja, o *universo inteiro*, e é de fato um *microcosmo*; a conexão total do universo, porém, é representada em cada mônada apenas indistintamente.

É este o significado da fórmula leibniziana segundo a qual *o presente está grávido do futuro*: em cada instante está presente a totalidade do tempo e dos eventos temporais.

• Cada mônada representa todo o universo com *diferente* (maior ou menor) *distinção das percepções* e sob perspectiva diferente, e é justamente tal perspectiva que torna cada mônada diversa de todas as outras. Disso Leibniz tira seu *princípio de identidade dos indiscerníveis*, segundo o qual *não existem duas substâncias indiscerníveis* (absolutamente indiferenciadas), porque de outro modo *elas seriam uma única e idêntica substância*.

Identidade dos indiscerníveis: *não existem duas substâncias indiferenciadas. Criação e hierarquia das mônadas* → § 3-6

A diferente angulação segundo a qual as mônadas representam o universo, e o diferente nível de consciência de suas representações, delineiam uma *hierarquia das mônadas*, que das mônadas sem percepção chega até a mônada das mônadas, a Deus, em que todas as representações têm o nível de clareza e consciência absolutas.

Deus é, portanto, a mônada primitiva, a substância originária e simples, enquanto todas as outras mônadas são produzidas ou "criadas" por Deus mediante *fulgurações*; uma vez criadas, depois as mônadas não podem perecer a não ser por aniquilação por parte do próprio Deus que as criou.

Como já dissemos, segundo Leibniz, a realidade constitui-se de "centros de força", ou seja, de centros de atividade, pontos ou átomos físicos e imateriais. Esses centros de força são "substâncias simples", que Leibniz chamou de "mônadas", exatamente para indicar sua simplicidade e unidade, e também chamou de "enteléquias" para indicar a perfeição intrínseca que possuem.

Tudo o que existe é uma simples mônada ou é um conjunto de mônadas. Em suma, as mônadas são os "elementos de todas as coisas", de modo que, se conseguirmos conhecer a natureza da mônada, conseguiremos também conhecer a natureza de toda a realidade existente.

Mas eis os novos problemas que daí nascem e como Leibniz os resolve.

1 A natureza da mônada como "força representativa"

Qual é a natureza da mônada? Ou melhor, do momento que já se estabeleceu que ela não é matéria, mas "força", de que natureza é essa força?

Em geral, a mônada deve ser concebida analogamente à nossa atividade psíquica. Isso permite ao nosso filósofo, ao mesmo tempo, afirmar a absoluta unidade da mônada e,

juntamente, garantir-lhe um conteúdo rico e múltiplo. Com efeito, também nossa mente é una e, ao mesmo tempo, seu conteúdo é rico e múltiplo, sendo constituído pelas várias "representações". Além disso, nossa mente passa de uma representação para outra e de uma volição para outra, "apetecendo" (ou seja, tendendo a) conteúdos sempre novos.

Pois bem, são exatamente estas as duas atividades fundamentais de toda mônada:

a) a da *percepção* ou representação;

b) a da *apetição*, ou seja, a tendência a sucessivas percepções.

São exatamente essas atividades que identificam e distinguem as várias mônadas entre si.

Este é um dos pontos mais delicados da monadologia, que deve ser muito bem compreendido, caso contrário toda a construção leibniziana corre o risco de cair no *non sense* ou no jogo do paradoxo intelectual gratuito.

Quando Leibniz diz que a natureza da atividade de *todas as mônadas está em perceber (ou em representar), não pretende falar de percepção (ou representação) acompanhada de consciência ou entendimento.*

Existe grande diferença entre *a*) o simples perceber e *b*) o perceber *consciente,* que Leibniz destaca também do ponto de vista lexical, chamando este último com o termo "*apercepção*".

Ora, a "apercepção" é própria *somente* de certas mônadas particulares, ou seja, dos espíritos ou inteligências, de modo que se pode dizer que *todas* as mônadas percebem, mas *somente algumas* (além de perceberem) também *apercebem.* Todavia, até nas mônadas que têm apercepções o número de percepções inconscientes continua infinitamente superior ao número das percepções conscientes.

Além disso, Leibniz mostra oportunamente que nós mesmos — que, como entes inteligentes, também temos *apercepções* —, em muitos casos *percebemos sem aperceber,* ou seja, sem termos consciência daquilo que está nos acontecendo.

Ainda mais refinadas são as observações que ele, *faz,* sobretudo nos *Novos ensaios sobre o intelecto humano,* onde fala de *pequenas percepções (petites perceptions),* que são "percepções insensíveis", ou seja, percepções das quais não temos consciência, das quais é tecida nossa vida cotidiana e das quais podemos apresentar inumeráveis exemplos.

"Essas pequenas percepções – escreve Leibniz – por suas conseqüências são de eficácia maior do que se costuma pensar. São elas que formam aquele não-sei-quê, aqueles gostos, aquelas imagens das qualidades dos sentidos, claras em seu conjunto, mas confusas em suas partes, aquelas impressões que os corpos externos provocam em nós e que encerram o infinito, aquelas ligações que cada ser tem com todo o resto do universo".

Portanto, voltando ao problema do significado da afirmação leibniziana de que toda mônada tem como atividade essencial a percepção, poderíamos dizer que ela, como nosso filósofo diz expressamente, significa tão somente que toda mônada é *expressio multorum in uno,* expressão de uma multiplicidade na unidade, razão pela qual essa *expressio* tem diferentes níveis, só alcançando o nível do conhecimento no grau das mônadas mais elevadas.

2 Cada mônada representa o universo e é como um microcosmo

A solução dada a esse primeiro e fundamental problema relativo à *natureza da mônada* propõe imediatamente um segundo problema, também importante: o que cada mônada percebe e representa? A resposta de Leibniz é muito clara e extremamente reveladora.

Cada mônada representa *todas as outras,* ou seja, o *universo inteiro:* "cada substância expressa exatamente todas as outras, por efeito das relações que tem com elas", "cada mônada representa todo o universo", ou seja, a totalidade.

Portanto, em cada mônada há uma "conspiração de todas as coisas". Em suma, realiza-se aquilo que os gregos chamavam de "cooperação de todas as coisas entre si" e que os pensadores renascentistas chamavam *omnia ubique,* ou seja, uma presença e uma ressonância de todas as coisas em tudo.

Podemos, portanto, dizer que a doutrina leibniziana segundo a qual cada mônada representa *todas as outras* nada mais é do que *a variante moderna* (isto é, expressa em termos de "representação") da *clássica doutrina do tudo-em-tudo,* enunciada primeiramente pelos naturalistas e médicos gregos e levada às suas extremas conseqüências metafísicas pelos neoplatônicos antigos e renascentistas.

Além disso, devemos destacar que a antiga doutrina do homem como microcosmo

estende-se agora a *todas* as substâncias: *cada mônada é um microcosmo.*

Leibniz chega até a dizer que, do momento que cada mônada é "espelho vivo perpétuo do universo", de *todos* os eventos do universo, se tivéssemos mente suficientemente penetrante poderíamos perceber na menor mônada tudo aquilo que aconteceu, tudo aquilo que acontece e tudo aquilo que acontecerá, tudo aquilo que está distante no tempo e no espaço, toda a história do universo. Na alma de cada um de nós (assim como em cada mônada), está representada toda a "conexão do universo", mas não de forma distinta: só em um tempo infinito poder-se-ia explicitar tudo aquilo que nela está implícito.

Leibniz também expressa esse conceito com a belíssima fórmula "o presente está grávido do futuro", o que significa que, em cada *instante*, está presente a totalidade do tempo e dos acontecimentos temporais. E esse também é um modo de expressar em dimensão cronológica o grande princípio segundo o qual "tudo está em tudo."

GOTHOFREDI GUILLELMI
LEIBNITII,
S. Cæsar. Majestatis Consiliarii, & S. Reg. Majest. Britanniarum a Consiliis Justitiæ intimis, nec non a scribendâ Historiâ,
OPERA OMNIA,
Nunc primum collecta, in Classes distributa, præfationibus & indicibus exornata, studio
LUDOVICI DUTENS.
TOMUS PRIMUS,
QUO THEOLOGICA CONTINENTUR.

GENEVÆ,
Apud FRATRES DE TOURNES.
MDCCLXVIII

Frontispício da Opera omnia *de Leibniz. Importante na doutrina leibniziana é o conceito de mônada, contido em sua obra mais famosa,* Monadologia, *de 1714. Segundo Leibniz, a realidade é constituída por "centros de força"; estes centros de força são "substâncias simples", que o filósofo chamou de "mônadas" exatamente para indicar sua simplicidade e unidade.*

3 O princípio da identidade dos indiscerníveis

De tudo o que foi dito brota ainda um terceiro problema: se todas as mônadas representam todo o universo, como podem elas se diferenciar entre si?

Cada mônada representa todo o universo, mas com *diferente* (maior ou menor) *distinção das percepções* e sob diversos ângulos. Cada mônada representa o mundo em perspectiva diferente, e é precisamente essa perspectiva que faz com que cada mônada seja diversa de todas as outras.

Aliás, segundo Leibniz, é tal a variedade de perspectivas nas representações, que não apenas diferem as coisas diversas entre si por espécie, mas também até no âmbito de uma mesma espécie não existem duas coisas absolutamente iguais entre si. Não existem em todo o universo duas folhas, dois ovos ou dois corpos da mesma espécie totalmente iguais entre si. Aliás, não existem sequer duas gotas de água iguais.

E aquilo que é dito nesses exemplos referidos a folhas, ovos, corpos, gotas d'água, que são conjuntos de mônadas, vale integralmente para *cada mônada em particular.*

É daí que Leibniz extrai seu princípio da "identidade dos indiscerníveis", segundo o qual, exatamente, *não existem duas substâncias indiscerníveis* (ou seja, absolutamente indiferenciadas e, portanto, idênticas) ou, para falar em outros termos, *dado que houvesse duas substâncias indiscerníveis, elas coincidiriam, sendo assim uma única e idêntica substância.*

4 Individualidade e infinita variedade das mônadas

O princípio da identidade dos indiscerníveis é, segundo Leibniz, importantíssimo, a ponto de mudar (juntamente com o prin-

cípio da razão suficiente, de que falaremos adiante) "o estado da metafísica". Com efeito, ele fundamenta duas doutrinas essenciais do sistema leibniziano:

a) fornece um novo modo de explicar a individualidade de cada substância;

b) explica a variedade infinita das substâncias e da harmonia do universo.

No que se refere ao primeiro ponto, Leibniz diz textualmente: "Nos indivíduos, o princípio de individuação se reduz ao princípio de distinção (...). Se dois indivíduos fossem inteiramente semelhantes e iguais, em suma, indistinguíveis por si mesmos, não teríamos o princípio de individuação e, ouso até dizer, dada tal condição, não haveria nenhuma distinção individual e diferenças entre indivíduos."

No que se refere ao segundo ponto, com base no princípio em questão, Leibniz pode pensar em *riqueza extraordinária da realidade*. Se nem mesmo duas mônadas, por mais pequenas e modestas que sejam, podem ser idênticas, então o universo, não apenas em seus compostos, mas também em seus elementos simples e mínimos, representa uma diferenciação infinita, o que significa uma variedade infinita e uma riqueza infinita, a maior das riquezas possíveis.

5 A hierarquia das mônadas

Por fim, devemos destacar que os diferentes ângulos segundo os quais as mônadas representam o universo, e os diferentes níveis de consciência das representações que elas têm, permitem a Leibniz estabelecer uma *hierarquia das mônadas*.

No grau mais baixo, encontram-se as mônadas nas quais *nenhuma percepção* alcança o nível de *apercepção;* pouco a pouco seguem-se as mônadas nas quais, progressivamente, os níveis de percepção tornam-se mais claros, a ponto de alcançar a *memória* e, mais acima, até a *razão*. Em Deus, todas as representações têm o nível da mais absoluta clareza e consciência. Portanto, Deus vê de modo perfeito tudo em tudo.

6 A criação das mônadas e sua indestrutibilidade

Somente Deus é a unidade ou mônada primitiva, a substância originária e simples.

Todas as outras mônadas são produzidas ou "criadas" por Deus: "por assim dizer, elas nascem de fulgurações contínuas da divindade". Nesse caso, "fulguração" é um termo neoplatônico aqui usado por Leibniz para expressar a criação a partir do nada.

Além disso, uma vez criadas, as mônadas não podem perecer: elas só poderiam perecer por meio de uma aniquilação por parte do próprio Deus que as criou.

Leibniz, portanto, tira as seguintes conclusões: "(...) que uma substância só pode começar por criação e só pode perecer por aniquilação; que não se pode dividir uma substância em duas e que de duas não se pode fazer uma, de modo que o número das substâncias não aumenta nem diminui por via natural [...]".

V. As mônadas e a constituição do universo

A mônada é o *princípio de força e de atividade*, mas é atividade pura apenas em Deus. Em todas as outras mônadas a atividade é imperfeita, e isso constitui justamente sua "materialidade". A "matéria-prima" da mônada consiste nas percepções confusas que tem, e este é o aspecto passivo próprio da mônada. A corporeidade e a extensão são a "matéria segunda", e aquilo que chamamos "corpos" são "agregações de mônadas".

Matéria-prima e matéria segunda na mônada. Conceito de enteléquia dominante → § 2-4

Toda substância corpórea é em geral um agregado unificado por uma mônada superior, que constitui a *enteléquia dominante*; nos animais, esta enteléquia dominante é a *alma*, entendida como princípio de vida; no homem a mônada dominante é a alma entendida como *espírito*.

As mônadas inferiores representam mais o mundo do que Deus, enquanto as substâncias pensantes representam mais Deus do que o mundo e são destinadas a constituir a república geral dos espíritos sob o supremo Monarca, que é justamente Deus.

1 Os problemas ligados à concepção das mônadas como elemento

Dissemos que as mônadas são "os elementos de todas as coisas". Como deve ser entendida essa afirmação no contexto leibniziano?

Não haveria nada mais errado que imaginar as mônadas colocadas em um espaço (como, por exemplo, os átomos de Demócrito), agregando-se mecanicamente ou fisicamente (ou seja, espacialmente) entre si. Com efeito, elas são pontos não-físicos, ou seja, centros metafísicos, e o espaço é fenômeno (como vimos) derivado das mônadas, não tendo portanto nada de originário, e sim de derivado das próprias mônadas.

Leibniz, portanto, deduz todo o universo das substâncias metafísicas tais como ele as caracterizou.

Em particular, precisou esclarecer os seguintes pontos de máxima importância:

1) como nasce *a*) a matéria da mônada, que, em si mesma, é imaterial, e *b*) a corporeidade da mônada, que, em si mesma, não é corpo;

2) como é que, em sua complexidade orgânica, os animais se formam da mônada, que é simples;

3) considerando o princípio da continuidade (a lei segundo a qual a natureza não dá saltos), como e por que subsiste clara distinção entre os espíritos (os seres dotados de inteligência) e todas as outras coisas.

Vejamos como Leibniz procura resolver cada um desses problemas, dos quais depende a inteligibilidade de todo o seu sistema.

2 Explicação da materialidade e corporeidade das mônadas

a) Como vimos, a mônada é *princípio de força e de atividade*. Mas essa atividade só é atividade pura e absoluta em Deus. Em todas as outras mônadas, portanto, a atividade é limitada, ou seja, imperfeita. E nisso, precisamente, reside sua "materialidade". Assim, a "matéria primeira" das mônadas é tão-somente o halo de "potencialidade" que lhes impede de ser ato puro.

Até em sua potência absoluta, o próprio Deus não poderia retirar da mônada a "matéria primeira" entendida no sentido explicado, porque, nesse caso, "faria dela ato puro como somente ele é". Pode-se dizer também que a "matéria primeira" da mônada consiste nas percepções *confusas* que

ela tem e que esse, precisamente, é o aspecto *passivo* próprio da mônada.

É evidente que, entendida nesse novo sentido, ou seja, como o fundo obscuro de cada mônada, como limite da atividade perceptiva, a matéria primeira torna-se algo completamente novo: a grandeza, a impenetrabilidade e a extensão, que antes eram consideradas características que a definiam, tornam-se agora um "efeito", uma "manifestação". A obscuridade das percepções da mônada *se manifesta* como grandeza, impenetrabilidade e extensão.

b) A corporeidade e extensão (que Leibniz chama também de "matéria segunda") e, em geral, aquilo que chamamos "corpos" são "agregações de mônadas". Mas deve-se notar bem que a corporeidade não tem uma consistência ontológica, uma realidade em si: ela é *fenômeno* que tem seu fundamento nas mônadas que entram em relação entre si, é "fenômeno bem fundado", como vimos serem "fenômenos bem fundados" o tempo e o espaço.

3 Explicação da constituição dos órgãos animais

Para Leibniz, em geral, toda substância corpórea não é um agregado puro e simples de mônadas, mas sim um agregado unificado por uma mônada superior, que constitui como que a *enteléquia dominante*. Nos animais essa enteléquia dominante é a *alma*, entendida no sentido clássico de princípio de vida, ao passo que no homem, como veremos, a mônada dominante é a alma entendida como *espírito*.

Mas o que caracteriza a visão de corporeidade própria de Leibniz é a sua forte coloração vitalista e organicista. Para ele, tudo é vivo, porque cada mônada é viva. Ademais, como as mônadas que constituem cada agregado são inumeráveis (elas são superiores a qualquer número que possamos imaginar), em cada agregado é possível imaginar uma série de agregados sempre menores, que reproduzem as mesmas características em grau menor, como uma espécie de fuga ao infinito, que apequena cada vez mais a mesma perspectiva.

Essa concepção leibniziana implica três conseqüências.

a) Em primeiro lugar, não se pode falar de geração absoluta nem de morte absoluta. Aquilo que chamamos de "gerações" são *acréscimos* e *desenvolvimentos*, ao passo que aquilo que chamamos de "mortes" são *diminuições* e *involuções*.

Trata-se de uma idéia, já levantada pelos antigos pensadores gregos, que Leibniz não deixa de recordar.

b) Em segundo lugar, não se deve falar de epigênese, ou seja, de geração do animal, mas sim de *pré-formação*. No sêmen animal já existe, pré-formado, em pequena escala, o futuro animal, que se desenvolverá precisamente com o crescimento.

c) Em terceiro lugar, deve-se falar de certa *indestrutibilidade do animal* (que é diversa da imortalidade pessoal, própria do homem, da qual falaremos adiante).

4 A diferença das mônadas espirituais em relação às outras mônadas

Assim, chegamos ao último dos problemas suscitados: como é que os espíritos ou substâncias pensantes se diferenciam de todas as outras mônadas?

Na ilustração geral dos pontos principais da metafísica monadológica, já vimos uma primeira diferença: as mônadas inferiores *só percebem*, ao passo que as superiores, além de perceber, também *apercebem*.

Mas a apercepção é própria tanto dos animais inferiores como dos inteligentes; os primeiros sentem, os segundos pensam e conhecem as causas.

Leibniz, porém, não se contenta com essa diferença, apresentando ainda outra, muito importante: as mônadas inferiores representam mais o mundo do que Deus, ao passo que as substâncias pensantes representam mais a Deus do que o mundo.

Em uma carta a Arnauld, Leibniz escreve: "Com efeito, se todas as formas das substâncias expressam todo o universo, pode-se dizer que as substâncias brutas expressam mais o mundo do que a Deus, ao passo que os espíritos expressam mais a Deus do que o mundo. Por isso, Deus governa as substâncias brutas segundo as leis materiais da força ou da transmissão do movimento e governa os espíritos segundo as leis espirituais da justiça, de que as outras substâncias são incapazes. E por isso as substâncias brutas podem ser chamadas materiais, porque a

economia seguida por Deus em relação a elas é a de operário ou maquinista, ao passo que em relação aos espíritos Deus cumpre as funções de príncipe e legislador, que é infinitamente mais elevada. E enquanto, em relação a tais substâncias materiais, Deus não representa nada mais do que aquilo que representa em relação a tudo, isto é, a função de autor geral das coisas, já em relação aos espíritos ele assume outro papel, pelo qual o concebemos dotado de vontade e de qualidades morais, sendo ele próprio espírito e como que um entre nós, a ponto de entrar em uma ligação de sociedade conosco, da qual é o chefe. Essa sociedade ou república geral dos espíritos, sob aquele supremo Monarca, é a parte mais nobre do universo, composta de muitos pequenos deuses, sob a direção daquele grande Deus. Com efeito, pode-se dizer que os espíritos criados diferem de Deus somente como o menos do mais, como o finito do infinito".

VI. A harmonia preestabelecida

• As mônadas não têm janelas por meio das quais algo possa entrar ou sair, ou seja, nenhuma mônada age sobre outra ou sofre a ação de outra. As várias mônadas são, com efeito, estruturadas em geral de modo a extrair *tudo de seu interior*, razão pela qual aquilo que cada uma extrai do próprio interior coincide com aquilo que outra extrai do próprio interior, com uma correspondência e harmonia perfeitas, queridas por seu criador. O *sistema da harmonia preestabelecida* garante, portanto, a perfeita correspondência entre as representações das várias mônadas e a realidade externa: Deus é a verdadeira ligação de comunicação entre as substâncias, e é em virtude dele que os fenômenos de uma mônada concordam com os da outra e que nossas percepções são objetivas e verdadeiras.

Correspondência entre as representações das mônadas e a realidade externa. Leibniz responde a Bayle → § 1-4

1 A tese leibniziana segundo a qual as mônadas "não têm janelas" e os dois problemas que daí derivam

Uma característica fundamental das mônadas (e somente sob sua luz todo o sistema leibniziano se torna compreensível) se expressa na seguinte proposição da *Monadologia:* "As mônadas não têm janelas através das quais algo possa entrar ou sair."

Isso significa que cada mônada é como um mundo fechado em si mesmo, não sendo suscetível a qualquer solicitação ou influência que derive do exterior. Em outros termos: nenhuma mônada age sobre outra e nenhuma mônada sofre a ação de outra.

Sem dúvida, esse é o ponto mais delicado de toda a metafísica monadológica, que os intérpretes não deixaram de apontar como paradoxal e como fonte de toda uma série de aporias. Entretanto, deve-se notar que a teoria do isolamento das substâncias, a partir de Descartes, se tornara muito difundida, fortemente reforçada pelos ocasionalistas e, em última análise, pelo próprio Spinoza, como já vimos.

Em Leibniz, a questão assume o máximo de complexidade, por motivo muito simples. Eliminado o dualismo entre *res cogitans* e *res extensa*, Leibniz, ao invés de eliminar o problema da influência de uma substância sobre outra, defronta-se com esse problema multiplicado à segunda potência.

a) Com efeito, tendo, por um lado, introduzido um número infinito de mônadas como centros *autônomos* de forças (infinitos centros isolados), ele devia explicar, considerando tal isolamento, como se poderiam pensar as relações entre as mônadas.

b) Por outro lado, tendo concebido os corpos como agregados de mônadas re-

gidos por uma mônada hegemônica, que é alma nos animais (como vimos), devia, para começar, dar conta das relações entre alma e corpo e, além disso, de modo enormemente ampliado (dado que a questão não diz respeito somente ao homem, mas a *todos* os corpos, já que, para Leibniz, em última análise, todos os corpos são vivos e, portanto, animados).

2 As possíveis soluções dos dois problemas e a posição assumida por Leibniz com a "harmonia preestabelecida"

A solução dos dois problemas (embora alcançada por Leibniz com muito esforço e em momentos sucessivos) é a mesma e é muito engenhosa.

Ela foi denominada pelo próprio autor (a partir de 1696) com a expressão "sistema da harmonia preestabelecida", tornando-se a marca peculiar e como que o símbolo de todo o sistema de Leibniz.

O que é essa "harmonia preestabelecida"?

Para explicar a relação e o acordo entre duas mônadas em geral (entre as representações de duas mônadas), particularmente entre a mônada-alma e as mônadas-corpo (as representações e acontecimentos da primeira e os acontecimentos da segunda), há três hipóteses possíveis:

1) a de supor uma ação recíproca, biunívoca;

2) a de postular uma intervenção de Deus em todas as ocasiões, como artífice do acordo:

3) a de conceber as substâncias (as várias mônadas em geral, assim como as mônadas-alma e as que constituem o corpo) estruturadas de tal modo que elas extraiam *tudo do seu interior*, e de tal modo que aquilo que cada uma extrai do seu interior coincida com aquilo que todas as outras extraem do seu próprio interior com correspondência e harmonia perfeitas, considerando que isso faz parte de sua própria natureza, desejada por seu Criador.

Leibniz valeu-se do exemplo eficaz de dois relógios de pêndulo, que fez muito efeito (recordemos que o pêndulo era descoberta recente). Dados dois relógios de pêndulo, sua *perfeita sincronia* poderia se dar de três modos:

1) construindo-os de modo que um influa sobre o outro;

2) encarregando o relojoeiro de sincronizá-los a todo momento;

3) pré-construindo-os de modo tão perfeito que possam, autonomamente, marcar sempre o mesmo tempo, em perfeita concordância.

Para Leibniz, a primeira solução é banal e vulgar. E, como tal, ele a rejeita (assim como a rejeitava a filosofia racionalista moderna). A segunda é a solução ocasionalista, que pressupõe um *milagre contínuo* e, em última análise, revela-se contrária à sabedoria divina e à ordem das coisas. E o terceiro caminho é o da "harmonia preestabelecida".

Sintetizando sua solução e generalizando-a de modo quase axiomático, Leibniz escreve em uma *Epístola:* "Não creio que seja possível um sistema em que as mônadas atuem uma sobre a outra, porque não há um modo de explicação possível, e acrescento que a influência é supérflua: com efeito, por que uma mônada deveria dar à outra aquilo que ela já tem? *Exatamente essa é a própria natureza da substância: estar o presente grávido do futuro, e de um elemento poder se entender o todo (...).*"

A presença do "tudo em tudo", que já apontamos como um dos pontos básicos da

■ **Harmonia preestabelecida.** É a hipótese metafísica com a qual Leibniz coroa seu sistema especulativo. Em geral, o princípio da harmonia preestabelecida se refere à conexão ou harmonia universal entre todas as mônadas, as quais, por força de sua simplicidade e impenetrabilidade, não agem fisicamente uma sobre a outra; portanto, "a influência entre as mônadas é apenas ideal", e "pode ter sua eficácia apenas mediante a intervenção de Deus".
Para explicar em particular o acordo da alma com o corpo, Leibniz serve-se do exemplo de dois relógios de pêndulo, cuja *perfeita sincronia* ocorre porque suas estruturas foram construídas desde o princípio com perfeita correspondência.

metafísica monadológica, revela-se, mais uma vez, uma chave decisiva para desvelar o sentido oculto sob o aparente paradoxo do pensamento leibniziano, como veremos agora.

3 A objeção de Bayle e a resposta de Leibniz

Perplexo com essa tese paradoxal, Pierre Bayle, em seu célebre *Dicionário,* apresentou um exemplo, intencionalmente provocador, para refutar o "sistema da harmonia preestabelecida". Suponhamos que um cão esteja comendo e, ao saborear a comida, experimente uma sensação de prazer; e suponhamos que, de repente, alguém lhe dá uma bastonada, de modo que do sentimento de prazer o cão passa para uma sensação de dor. Como explicar isso sem supor a influência causal direta da bastonada, ou então sem recorrer ao sistema das "causas ocasionais"?

Leibniz responde do seguinte modo: a concatenação dos acontecimentos em questão se explica pressupondo uma concordância harmonicamente preestabelecida por natureza. Se cada mônada representa o universo do seu próprio ponto de vista, e se cada alma o representa especialmente em relação ao próprio corpo, não há nenhuma dificuldade em supor que a alma do cão represente, desde o início e de modo veraz, todos os acontecimentos que constituirão sua vida, inclusive a bastonada (e a conseqüente dor, que receberá em dado momento), sob a forma de "pequenas percepções", ou seja, de percepções indistintas, e que, em dado momento, por desenvolvimento interno, essas percepções se tornem distintas e claramente percebidas. Ao momento de a percepção da bastonada e da respectiva dor do cão se tornarem distintos, *corresponde* exatamente a ação do homem que lhe dá a bastonada. Por isso, o homem que dá a bastonada no cão existe verdadeiramente, mas o homem e seu bastão não influem do exterior sobre a alma do cão, da mesma forma que, no caso dos relógios sincronizados, um não influi sobre o outro.

4 Deus como fundamento da harmonia preestabelecida

A *harmonia preestabelecida,* portanto, garante a perfeita correspondência entre as representações das várias mônadas e a realidade externa, ou seja, a veracidade e a realidade daquelas representações.

O mundo representativo das mônadas não é um mundo de sonhos privado, e sim um mundo *objetivo.*

As mônadas, portanto, "não têm portas nem janelas", mas têm representações exatamente correspondentes àquilo que está fora de sua porta e de sua janela, porque, ao criá-las, Deus harmonizou-as intrinsecamente de uma vez por todas, fundamentando a concordância de cada uma com todas *em sua própria natureza.*

Deus é o verdadeiro laço de comunicação entre as substâncias, e é por ele que os fenômenos de uma mônada concordam com os das outras e que nossas percepções são objetivas. Cada alma constitui todo o seu mundo próprio "e, com Deus, basta-se a si mesma".

VII. Deus, o melhor dos mundos possíveis e o otimismo leibniziano

• **A mais conhecida prova leibniziana da existência de Deus está ligada com o *princípio de razão suficiente*, segundo o qual nada existe ou acontece sem que haja uma razão suficiente para determinar que a coisa aconteça e que aconteça assim e não de outro modo. Com efeito, a razão suficiente última deve encontrar-se fora da série das coisas contingentes, em uma substância que seja sua causa, isto é, em um ser necessário que leva consigo a razão de sua existência: e esta razão última das coisas é justamente Deus. Deus é, portanto, *o único Ser necessário que existe*, o único Ser em que essência e existência coincidem, e é fonte tanto das essências como das existências.**

A demonstração da existência de Deus como Ser necessário → § 1-2

• **Todos os mundos possíveis urgem em direção à existência, mas apenas a escolha de Deus, que é perfeito, decide qual deva ser promovido *de fato* à existência, e ele escolheu *necessariamente* nosso mundo porque é o mais perfeito.**

A necessidade com a qual Deus criou o melhor dos mundos possíveis não é uma *necessidade metafísica*, e sim *moral*, enquanto voltada a realizar o maior bem e a máxima perfeição possível; e, uma vez que o nosso é o melhor dos mundos possíveis, também o mal, que para Leibniz pode ser de três tipos (metafísico, moral, físico), entra na economia geral da criação e da escolha do melhor.

Esta concepção grandiosa constitui o "otimismo leibniziano".

O otimismo leibniziano → § 3

1 Os dois grandes problemas metafísicos: por que há o ser e por que existe assim e não de outra forma

Como conseqüência de tudo o que se disse até aqui, Deus tem um papel absolutamente central no sistema leibniziano. É compreensível, portanto, que ele tenha tentado fornecer diversas provas de sua existência.

A mais conhecida é a que se lê no escrito *Princípios racionais da natureza e da graça*, ao qual nos referiremos.

"Por que existe algo ao invés do nada?"

Essa é a pergunta metafísica mais radical que o Ocidente já se pôs. Para os antigos, era suficiente propor a questão de modo mais atenuado: "O que é o ser?". Contudo, depois que a metafísica assumiu o criacionismo bíblico, a questão se radicalizou, transformando-se precisamente nesta outra: "Por que existe o ser?"

Em Leibniz, essa questão assume formulação particularmente cortante, até devido à vinculação que ele faz com o "princípio da razão suficiente", por ele tematizado pela primeira vez de modo completo e perfeito. O princípio (ao qual voltaremos adiante) estabelece que nada existe ou acontece sem que exista (e que, portanto, se possa estabelecer) uma razão suficiente para determinar o fato de que uma coisa ocorra, acontecendo assim e não de outra forma.

Assim, é evidente que, à luz desse princípio, a pergunta sobre o ser só pode se tornar a mais clara:

a) "Por que existe algo e não o nada?".

b) "Por que aquilo que existe é assim e não de outra forma?".

2 A solução de Leibniz dos dois problemas metafísicos

a) A resposta de Leibniz ao primeiro quesito é que a razão que explica o ser não pode ser encontrada na série das coisas contingentes, porque, por definição, toda coisa contingente sempre tem necessidade de uma razão ulterior, por mais que se vá adiante na série das causas: "É necessário, portanto, que a razão suficiente, que não necessita de nenhuma outra razão, esteja fora da série das coisas contingentes e se encontre em uma substância que lhes seja causa, ou então que seja um ser necessário, portando em si a razão de sua existência; caso contrário, não teríamos ainda uma razão suficiente na qual nos determos. Esta última razão das coisas denomina-se Deus."

b) A resposta ao segundo quesito é formulada por Leibniz como a *perfeição* de Deus. As coisas são como são e não são de outra forma porque seu modo de ser é o melhor modo possível de ser. Muitos mundos (muitos modos de ser) seriam em si mesmos possíveis (ou seja, não contraditórios); mas somente um, *este nosso*, foi criado. E, entre os muitos mundos possíveis, a razão suficiente que induziu Deus a escolher este é que ele, perfeito, escolheu, entre todos os possíveis, o mundo mais perfeito.

ESSAIS
DE
THEODICÉE
SUR LA
BONTÉ DE DIEU,
LA
LIBERTÉ DE L'HOMME
ET
L'ORIGINE DU MAL.

A AMSTERDAM,
Chez ISAAC TROYEL, Libraire.
MDCCX.

Frontispício dos Ensaios de Teodicéia *de 1710, obra de grande porte que contém, entre outras coisas, a distinção leibniziana entre os três tipos de mal:* o metafísico, o moral, o físico.

3 As dificuldades levantadas por estas soluções e as respostas de Leibniz

Muito se discutiu sobre esse ponto do sistema leibniziano.

Em primeiro lugar, perguntou-se, Deus é livre para escolher este mundo ou, ao contrário, é premido por necessidade, não podendo senão escolher o melhor?

A resposta de Leibniz é que não se trata de *necessidade metafísica,* segundo a qual seria impensável qualquer outra escolha, porque contraditória e, portanto, impossível. Trata-se, porém, de *necessidade moral,* voltada para realizar o maior bem e a máxima perfeição possível, ainda que sendo pensáveis e, portanto, possíveis (ou seja, logicamente não-contraditórias) outras alternativas (descartadas apenas por serem inferiores).

Em segundo lugar, se este é o melhor dos mundos possíveis, de onde derivam os males?

Nos *Ensaios de Teodicéia*, Leibniz distingue (e são evidentes as influências agostinianas nessa distinção) três tipos de mal: 1) o mal *metafísico;* 2) o mal *moral;* 3) o mal *físico.*

1) O *mal metafísico* coincide com a finitude e, portanto, com a imperfeição ligada à finitude. Essa, porém, é a condição da existência de qualquer outra coisa que não seja o próprio Deus.

2) O *mal moral* é o pecado que o homem comete, deixando de lado os fins aos quais está destinado. Portanto, a causa deste mal é o homem e não Deus. Todavia, na economia geral da criação, a escolha de um mundo em que está previsto um Adão e, conseqüentemente, o homem em geral, que peque, deve ser considerada a melhor escolha aquela que comporta a maior po-

sitividade, em comparação com as outras possíveis.

3) No que se refere ao *mal físico*, escreve Leibniz: "Pode-se dizer que Deus muitas vezes o quer como pena devida à culpa e outras vezes como meio adequado a um fim, isto é, para impedir males maiores ou para alcançar maiores bens. A pena serve para a correção e o exemplo. Freqüentemente, o mal serve para se apreciar melhor o bem e, algumas vezes, contribui para maior perfeição daquele que o sofre, como o grão que é semeado se sujeita a uma espécie de decomposição para germinar: esta é uma bela comparação, da qual o próprio Jesus Cristo se serviu."

Essa grandiosa concepção, que vê realizado nos seres (em cada um e em todos) o melhor daquilo que era possível, constitui o "otimismo leibniziano", que foi objeto de vivas discussões e polêmicas durante todo o século 18.

VIII. O ser necessário, os possíveis e as verdades de razão e de fato

A essência e a existência. As verdades de razão e as verdades de fato → § 1-4

• As "essências" são todas as coisas *pensáveis sem contradição*, ou seja, todos os "possíveis", que são infinitos mas *nem todos compossíveis*, no sentido de que a realização de um implica também a não realização de outro. Ora, o complexo das verdades que estão na mente de Deus é constituído pelas *verdades de razão* (verdades matemáticas e regras da bondade e da justiça), isto é, da verdade cujo oposto é justamente impossível, e são baseadas sobretudo sobre *princípios de identidade*, de *não-contradição* e do *terceiro excluído*.

A "existência", por sua vez, é a realização e a atuação das essências, isto é, dos possíveis. Às existências e aos acontecimentos contingentes são relativas as *verdades de fato*, cujo oposto não é impossível; *as verdades de fato poderiam também não existir*; todavia, a partir do momento que existem, *têm uma sua precisa razão de ser*, ligada ao livre decreto divino: estas verdades estão, portanto, baseadas sobre o princípio de *razão suficiente*.

1 Deus como ser necessário

Deus é o ser necessario, como já vimos. Aliás, para prová-lo, Leibniz, entre outras coisas, adota o argumento ontológico, já retomado modernamente por Descartes, segundo o qual o perfeito deve necessariamente existir, caso contrário não seria perfeito. Além disso, Deus é necessário porque, nele, essência e existência coincidem.

Diz Leibniz que só Deus possui essa prerrogativa, isto é, que só de Deus se pode dizer que lhe basta ser possível para que também exista atualmente (enquanto é perfeição ilimitada).

Escreve Leibniz: "Assim, somente Deus (ou o Ser necessário) tem esse privilégio de não poder não existir, desde que seja possível. E, como nada pode impedir a possibilidade daquilo que não implica nenhum limite, nenhuma negação e, portanto, nenhuma contradição, só isso já basta para conhecer *a priori* a existência de Deus".

Deus, portanto, é *o único ser necessário que existe*, ou seja, o único ser em que essência e existência coincidem.

2 As essências e os possíveis

Entretanto, Deus é fonte tanto das essências como das existências. A essência expressa "aquilo que" uma coisa é (*o que é*), ao passo que a existência expressa a subsistência real, o existir de fato.

São "essências" todas as coisas que são *pensáveis sem contradição*, ou seja, todos os "possíveis" (possível, precisamente, é aquilo que não envolve contradição). E o intelecto divino é concebido por Leibniz como "a sede das verdades eternas e das idéias das quais tais verdades dependem". Portanto, é o intelecto divino que torna possíveis tais possíveis, *precisamente ao pensá-los*, dando-lhes o que há de real na "possibilidade".

Os possíveis são infinitos. Eles são organizáveis em sistemas e mundos diversos e inumeráveis que, no entanto, se tomados singularmente, são justamente possíveis, mas que *não são co-possíveis* junto a outros, no sentido de que a realização de um implica a não-realização do outro (enquanto se excluem um ao outro).

A existência é a realização e a concretização das essências, ou seja, dos possíveis. Assim, se Deus pensa infinitos mundos possíveis, só pode, porém, levar à existência *apenas um* deles. Todos os mundos possíves tendem à existência, mas somente a escolha de Deus decide qual deles deve *de fato* ser promovido à existência.

3 As verdades de razão e as verdades de fato

Nessa visão geral, podemos compreender adequadamente a distinção feita por Leibniz entre "verdade de razão" e "verdade de fato", bem como a diferente natureza dos princípios que estão na base dos dois tipos de verdade.

As "verdades de razão" são aquelas cujo oposto é impossível. Elas expressam o conjunto das verdades que estão na mente de Deus, as quais se baseiam sobretudo nos *princípios de identidade*, de *não-contradição* e do *terceiro excluído*. São verdades de razão todas as verdades da matemática e da geometria e, segundo Leibniz, também as regras da bondade e da justiça (porque não dependem da simples vontade divina, sendo também elas verdades cujo contrário é contraditório, como as verdades matemáticas).

Também o homem, quando conhece esses tipos de verdades necessárias, baseia-se nos princípios apontados acima.

As "verdades de fato" se referem, ao invés, aos acontecimentos contingentes, e são tais que seu oposto não é impossível.

Por exemplo, o dado de eu estar sentado é uma verdade *de fato*, mas ela não é uma verdade necessária, porque o contraditório não é impossível (não é uma coisa impossível que eu *não* esteja sentado).

Portanto, *as verdades de fato também poderiam não existir;* entretanto, a partir do momento que existem, *têm sua precisa razão de ser.*

4 O princípio de razão suficiente como fundamento das verdades de fato

Essas verdades, portanto, não se baseiam no princípio da não-contradição (porque seu oposto é possível), e sim no princípio de "razão suficiente", segundo o qual toda coisa que acontece de fato *tem uma razão que é suficiente para determinar por que aconteceu, e por que aconteceu assim e não de outra forma.*

Muitas vezes, porém, é impossível ao homem encontrar a razão suficiente de cada

■ **Princípio de razão suficiente.** O princípio de razão suficiente é o princípio especulativo por excelência do sistema leibniziano: ele tem valência lógica e metafísica, porque "em virtude dele consideramos que qualquer fato não poderia ser verdadeiro ou existente, e qualquer enunciado não poderia ser verídico, caso não existisse uma razão suficiente do por quê a coisa é assim e não de outro modo".
A formulação leibniziana do princípio é exatamente a seguinte: "*Nada acontece sem razão suficiente* (*nihil est sine ratione*), isto é, nada acontece sem que seja possível, para quem conhece suficientemente as coisas, dar uma razão suficiente para explicar por que a coisa é assim e não de outro modo".
A razão suficiente última do universo é o próprio Deus.

fato particular, porque teria de reconstruir toda a série infinita de particulares que concorreram para determinar aquele acontecimento singular.

Como vimos, para criar o mundo, Deus se baseou no princípio de razão suficiente e não no princípio da não-contradição, pois, em Deus, a razão suficiente coincide com a *escolha do melhor*, com a *obrigação moral*. Portanto, como muitos estudiosos reconheceram, a distinção entre verdades de razão e verdades de fato tem bases metafísicas precisas, e é, portanto, estrutural e definitiva, malgrado certas oscilações que podem ser encontradas em Leibniz e, sobretudo, malgrado as muitas críticas dos intérpretes.

A própria presciência e o próprio conhecimento perfeito que Deus tem das verdades contingentes *não mudam a natureza contingente delas e não as transformam em verdades de razão*. As verdades de razão baseiam-se na necessidade lógico-metafísica, ao passo que as verdades de fato, em todos os casos, permanecem ligadas ao livre decreto divino.

IX. A doutrina do conhecimento: o inatismo virtual

O intelecto e sua atividade precedem a experiência; a alma conhece virtualmente *tudo*
→ § 1-2

• O antigo adágio escolástico derivado de Aristóteles, e bastante caro aos empiristas, dizia: "não há nada no intelecto que não tenha derivado dos sentidos". Leibniz propõe o seguinte acréscimo: "exceto o próprio intelecto". Isso significa que a alma é "inata em si mesma", que o intelecto e sua atividade existem *a priori*, precedem a experiência: e a alma conhece *virtualmente* tudo, não apenas o passado e o presente, mas também todos os pensamentos futuros, e pensa já confusamente tudo aquilo que jamais pensará de modo distinto.

Este é o novo sentido em que, segundo Leibniz, deve ser retomada a antiga doutrina platônica da reminiscência.

1 "Não há nada no intelecto que antes não tenha estado nos sentidos, exceto o próprio intelecto"

Juntamente com os *Ensaios de Teodicéia*, a obra mais vasta de Leibniz é constituída pelos *Novos ensaios sobre o intelecto humano*, em que o nosso filósofo critica minuciosamente o *Ensaio* de Locke, que havia negado toda forma de inatismo, reduzindo a alma a *tabula rasa* (a uma espécie de folha em branco sobre a qual só a experiência escreve os vários conteúdos). Entretanto, Leibniz não se alinha simplesmente ao lado dos inatistas, como os cartesianos, por exemplo, mas tenta seguir um caminho intermediário e realizar uma mediação. Disso decorre uma solução muito original (embora não delineada sistematicamente), coerente com as premissas da metafísica monadológica.

O antigo axioma escolástico, derivado de Aristóteles e muito caro aos empiristas, dizia: *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*, ou seja, não há nada no intelcto ou na alma que não tenha derivado dos sentidos. Leibniz propõe a seguinte correção: *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus*, ou seja, não há nada no intelecto que não tenha derivado dos sentidos, com exceção do próprio intelecto. O que significa que a alma é "inata a si mesma", que o intelecto e sua atividade existem *a priori*, precedendo a experiência. Trata-se de uma antecipação daquilo que viria a ser a concepção kantiana do transcendental, embora colocada sobre novas bases.

2 O novo conceito de "inatismo" e a nova forma de "reminiscência"

Mas a essa admissão (já, em si mesma, capaz de redimensionar o empirismo lockiano) seguem-se outras, ainda mais importantes. Diz Leibniz que a alma contém "o ser, o uno, o idêntico, a causa, a percepção, o raciocínio e uma quantidade de outras noções que os sentidos não podem fornecer".

Então Descartes teria razão? Leibniz, em sua tentativa de mediação entre as instâncias opostas, pensa que se trate não de inatismo concreto, mas muito mais de *inatismo virtual*: as idéias estão presentes em nós como inclinações e disposições, precisamente como virtualidades naturais.

Além disso, Leibniz reconhece como originário (inato) o princípio de identidade (e os princípios lógicos fundamentais a ele ligados) que está na base de todas as verdades de razão: "Se quisermos raciocinar, não poderemos deixar de supor esse princípio. Todas as outras verdades são demonstráveis [...]."

Depois, porém, com base em sua concepção da mônada como representação da totalidade das coisas, é obrigado a admitir também um *inatismo para as verdades de fato* e, em geral, para todas as idéias. Ele reconhece expressamente *que existe algum fundamento na "reminiscência" platônica*, e até que é preciso admitir bem mais do que Platão admitiu. A alma conhece *virtualmente* tudo: *este é o novo sentido da antiga doutrina de Platão.*

X. O homem e seu destino

• Em relação à questão sobre a liberdade do homem, Leibniz procura assumir uma via média entre Spinoza, defensor da necessidade, e a concepção clássica do livre-arbítrio. A liberdade da alma, cujas condições são a *inteligência*, a *espontaneidade* e a *contingência*, consiste em *depender apenas de si mesma e não de outro*; mas os atos humanos, além de serem predicados incluídos *necessariamente* no sujeito, são concebidos por Leibniz também como eventos *previstos* e *prefixados* por Deus *ab aeterno*, e ao homem não lhe é dado compreendê-los em sua razão última.

A liberdade humana e a previsão de Deus → § 1-2

• Ao espírito do homem é reconhecido por Leibniz o máximo valor: *o espírito vale todo o mundo*, porque o conhece de modo consciente e indaga suas causas, e é além disso imortal, no sentido de que *mantém sempre a própria personalidade*. O conjunto dos espíritos constitui depois a Cidade de Deus, a parte mais nobre do universo, em que Deus, enquanto "monarca", concede aos espíritos a máxima felicidade possível. O destino escatológico do homem deverá, portanto, consistir em uma felicidade que é "um progresso contínuo para novos prazeres e novas perfeições", ou seja, um conhecer Deus e um fruir Deus em grau sempre maior, ao infinito.

Ao espírito do homem reconhece-se o máximo valor → § 3

1 A liberdade como espontaneidade da mônada

Já vimos qual é o estatuto privilegiado do homem enquanto espírito. Vejamos então a questão da liberdade.

Leibniz procura adotar um *caminho intermediário* entre a posição de Spinoza, defensor da necessidade, e a concepção clássica do livre-arbítrio como faculdade de escolha. Suas conclusões, porém, revelam-se bastante ambíguas e a mediação não se reveste de êxito.

Nos *Ensaios de Teodicéia* ele afirma que as condições da liberdade são três: *a*) a

inteligência; *b*) a espontaneidade; *c*) a contingência. A primeira condição é óbvia, dado que um ato que não seja inteligente está, por definição, fora da esfera da liberdade. A segunda condição implica a exclusão de qualquer coação ou constrição exterior ao agente (e que, portanto, o ato dependa *das motivações interiores do agente*). A terceira condição implica a exclusão da necessidade metafísica, ou seja, a exclusão de que seja contraditório o oposto da ação que se realiza (ou seja, implica a possibilidade de realização da ação oposta).

A liberdade que Leibniz concede à alma é a de *depender só de si mesma e não de outro,* o que é bem diferente do poder de escolher. A liberdade leibniziana, portanto, simplesmente coincide com *a espontaneidade da mônada.*

Na verdade, Leibniz tem acenos sugestivos, como quando diz que os motivos que nos impelem à ação não são como pesos sobre a balança, no sentido de que é muito mais o espírito que determina os motivos (dá peso aos motivos). Mas esses pensamentos, inseridos na ótica da concepção da mônada como desenvolvimento rigorosamente concatenado de todos os seus acontecimentos, em grande parte acabam por se esvaziar.

2 A liberdade e a previsão de Deus

A questão se torna ainda mais complexa pelo fato de que a monadologia impõe que se concebam os atos humanos, além de predicados incluídos *necessariamente* no sujeito, também como acontecimentos *previstos* e *prefixados* por Deus *ab aeterno.* Desse modo, portanto, a liberdade pareceria inteiramente ilusória.

Se desde a eternidade está previsto que eu pecarei, que sentido tem então minha ação moral? Leibniz não conseguiu responder metafisicamente ao problema, limitando-se a dar uma resposta que, ao invés de solução teórica para o problema, contém uma regra prática, plena de sabedoria, mas doutrinariamente evasiva: "Mas será que é certo desde a eternidade que eu pecarei? Podeis vos dar por vós só uma resposta: talvez não. E, sem pensar naquilo que não podeis conhecer e que não pode vos dar qualquer luz, deveis então agir segundo vosso dever, que conheceis. Mas, dirá algum outro, a que se deve o fato de que este homem cometerá certamente aquele pecado? A resposta é fácil: caso contrário, não seria *aquele* homem. Desde o princípio dos tempos, Deus vê que haverá certo Judas, cuja noção ou idéia, que Deus possui, contém aquela ação livre futura. Resta, portanto, esta única questão: por que tal Judas, traidor, que na idéia divina é apenas possível, existe concretamente? A essa pergunta não é possível dar uma resposta aqui na terra, senão dizendo genericamente que, como Deus achou bom que ele existisse apesar do pecado por ele previsto, é necessário que esse mal seja compensado com juros no universo: Deus extrairá dele um bem maior e, no fim das contas, ver-se-á que essa série de coisas, na qual está abarcada a existência daquele pecador, é a mais perfeita entre todos os outros modos possíveis de existir. Mas como nem sempre é possível explicar a admirável economia daquela escolha, enquanto formos peregrinos nesta terra, basta-nos sabê-lo sem compreendê-lo."

3 O conjunto dos espíritos e a Cidade de Deus

Leibniz reconhece o valor máximo do espírito do homem: *o espírito vale todo o mundo,* porque não apenas expressa (como as outras mônadas) todo o mundo, mas também o conhece de modo consciente e indaga suas causas. Além disso, o espírito humano é imortal, no sentido de que não só permanece no ser, como as outras mônadas, mas também *mantém sua própria personalidade.*

O conjunto dos espíritos constitui a Cidade de Deus, a parte mais nobre do universo.

Como "criador" de todas as mônadas, Deus dá aos seres a máxima perfeição possível. E, como "monarca" de sua cidade, dá aos espíritos a máxima felicidade possível.

Segundo Leibniz, o paraíso, que é a suprema felicidade, não deve ser concebido como estado de quietude, porque a visão beatífica e a fruição de Deus nunca podem ser plena e perfeitamente concretizadas, visto que Deus é infinito. Portanto, o destino escatológico do homem deve consistir em uma felicidade que é "progresso contínuo em direção a novos prazeres e novas perfeições", ou seja, um conhecimento de Deus e uma fruição de Deus em grau sempre maior, até o infinito. 1

LEIBNIZ
A DOUTRINA DA MÔNADA

RAZÃO SUFICIENTE: o fundamento que determina aquilo que acontece

VERDADES RACIONAIS: aquelas cujo oposto é impossível (baseadas sobre os princípios de identidade, não-contradição, terceiro excluído)

VERDADES FACTUAIS: aquelas cujo oposto é possível (baseadas sobre o princípio de conveniência)

Mônada originária, Substância suprema,
Deus
é o único Ser necessário e perfeito,
no qual *essência* e *existência* coincidem:
Razão suficiente última do universo
e região das *verdades racionais eternas*

MÔNADA: substância simples, ativa e imaterial

ESSÊNCIA (ou *POSSÍVEL*): aquilo que não é contraditório

EXISTÊNCIA: atuação da essência

Segundo o *princípio da conveniência*
("escolha do melhor entre os possíveis"),
DEUS CRIA MEDIANTE FULGURAÇÕES
O SISTEMA DA HARMONIA PREESTABELECIDA,
isto é, as regiões das verdades *factuais*

O UNIVERSO METAFÍSICO (MORAL):
Reino da graça,
governado com as leis das *causas finais*
por Deus como monarca

O UNIVERSO FÍSICO (NATURAL):
Reino da natureza,
governado com as leis das *causas eficientes*
por Deus como arquiteto

HARMONIA

Existências monádicas (incorpóreas),
dotadas de *percepção* (representação)
e *apetição* (vontade)

Existências mecânicas (corpóreas),
espelhos do universo natural

1. MÔNADAS "NUAS" (percepção e apetição) + corpo = *viventes simples*

2. ALMAS (percepção + memória e apetição) + corpo = *animais*,
espelhos vivos do universo das criaturas

3. ESPÍRITOS (percepção + razão e apetição) + corpo = *homens*,
espelhos vivos do próprio Deus. O conjunto dos espíritos constitui a

Cidade de Deus,
o Estado mais perfeito dirigido pelo monarca mais perfeito,
universo moral no universo natural

LEIBNIZ

1 A *Monadologia*

A Monadologia, *a obra de Leibniz indubitavelmente mais famosa, foi composta em 1714, mas só foi publicada depois da morte do filósofo.*

Com os Princípios racionais da natureza e da graça, *escritos no mesmo ano, a* Monadologia *constitui o vértice especulativo da filosofia de Leibniz: as duas obras são decisivas porque fornecem a versão completa do sistema leibniziano na época de sua plena maturidade e constituem a coroação do ponto de vista de seu conteúdo, enquanto a maior parte dos outros escritos dão visões parciais de campos disciplinares específicos.*

Aqui apresentamos a Monadologia *em vestes quase integrais, de modo a oferecer o quadro completo de todas as doutrinas leibnizianas mais importantes, do pluralismo monadológico até o sistema da harmonia preestabelecida e ao admirável afresco da Cidade de Deus.*

1. As substâncias simples ou mônadas

1. A *mônada* em questão aqui é uma substância simples que entra nos compostos; "simples", isto é, sem partes.

2. E é necessário que existam substâncias simples, pois existem substâncias compostas: o composto, com efeito, é um amontoado ou *aggregatum* de simples.

3. Ora, onde não há partes, não é possível nem extensão nem figura nem divisibilidade.

As mônadas são, portanto, os verdadeiros átomos da natureza: em poucas palavras, são os elementos das coisas.

4. Por isso não é preciso temer que uma substância simples se dissolva, e é totalmente impensável que possa perecer por via natural.

5. Pela mesma razão é também impensável que uma substância simples tenha um início por via natural: ela, com efeito, não poderia formar-se mediante composição.

6. Podemos, portanto, dizer que as mônadas podem iniciar e terminar unicamente de forma repentina, ou seja: podem iniciar apenas por criação e terminar apenas por aniquilação. Aquilo que é composto, ao contrário, inicia-se e termina por [composição e dissolução das] partes.

7. Além disso, não há modo de explicar como a mônada possa ser alterada ou mudada em seu interior por obra de alguma outra criatura. Na mônada, com efeito, não se poderia transpor nada, nem é pensável nela algum movimento interno que seja impresso, dirigido, acrescido ou diminuído; isso é, ao contrário, possível nos compostos, onde ocorrem mudanças entre as partes.

As mônadas não têm janelas, mediante as quais alguma coisa possa entrar ou sair. Os acidentes não podem destacar-se das substâncias e passear fora delas como faziam uma vez as "espécies sensíveis" dos Escolásticos.[1]

Portanto, nem substância nem acidente podem entrar de fora em uma mônada.

2. O princípio de identidade dos indiscerníveis

8. Por outro lado, é necessário que as mônadas tenham qualidades, de outra forma não seriam sequer seres.

Com efeito, se as substâncias simples não diferissem por suas qualidades, não se poderia distinguir nenhuma mudança nas coisas, porque aquilo que está no composto pode derivar apenas de seus componentes simples. Portanto, se as mônadas fossem privadas de qualidades, seriam indistinguíveis uma da outra, dado que elas não diferem de modo nenhum entre si pela quantidade; por conseguinte, admitida a hipótese do pleno, todo lugar receberia no movimento sempre e apenas o equivalente daquilo que aí havia anteriormente, e um estado de coisas seria indiscernível em relação a outro.

9. Além disso, é necessário que cada mônada seja diferente de toda outra.

Na natureza, com efeito, não existem dois seres que sejam perfeitamente iguais, e nos quais não seja possível encontrar uma diferença

[1] Na doutrina escolástico-tomista todo ato de conhecimento, tanto sensível como inteligível, pressupõe que o sujeito cognoscente possa proceder apenas a partir das determinações que recebe do objeto. Tais determinações denominam-se "espécies impressas": *species* é a imagem da coisa – neste sentido é dita também "espécie vicária" porque faz as vezes do objeto – da qual a mente se serve para representar a si mesma a própria coisa, e é *intencional*, ou seja, de ordem ideal e não física. Alguns Escolásticos sucessores representaram as "espécies sensíveis" em termos físicos, como eflúvios dos corpos que, à maneira dos *eídola* de Demócrito, se destacariam da substância dos corpos e atingiriam assim o sujeito cognoscente: daqui a alusão irônica de Leibniz, que não se refere à doutrina tomista, mas à sua degeneração.

interna, isto é, uma diferença fundada sobre uma denominação intrínseca.

3. Os princípios internos da mônada: percepção e apercepção

10. Considero também como comprovado que cada ser criado está sujeito a mudança – e portanto o mesmo se dá com a mônada criada –, e que esta mudança é contínua em cada uma das mônadas.

11. Do que dissemos até aqui resulta que as mudanças naturais das mônadas dependem de um *princípio interno*, dado que nenhuma causa externa poderia influenciar sobre seu interior.

12. Todavia, além do princípio da mudança, deve também haver um *detalhe daquilo que muda*, um aspecto particular que determine por assim dizer a especificação e a variedade das substâncias simples.

13. Este detalhe deve implicar uma multiplicidade na unidade, isto é, no simples.

Com efeito, uma vez que cada mudança natural ocorre por graus, algo muda e algo permanece; por conseguinte, é necessário que na substância simples, embora desprovida de partes, haja uma pluralidade de afecções e de relações.

14. O estado transitório que implica e representa uma multiplicidade na unidade, isto é, na substância simples, é propriamente aquilo que se chama percepção, a qual, como veremos a seguir, deve ser distinguida da apercepção ou consciência.

Sobre este ponto os cartesianos cometeram um grave erro, pois transcuraram completamente as percepções de que não se tem consciência. E é justamente este o motivo que os levou a crer que apenas os espíritos fossem mônadas, e que não existiriam almas de animais nem outras enteléquias. Assim, eles confundiram, como o vulgo, um longo aturdimento com a morte propriamente dita, o que os fez cair no preconceito escolástico das almas inteiramente separadas [dos corpos], e até consolidaram nas mentes maldispostas a opinião da mortalidade das almas.

15. A ação do princípio interno que determina a mudança, ou seja, a passagem de uma percepção para outra, pode ser chamada apetição.

O "apetite", é verdade, nem sempre consegue alcançar a plena percepção à qual tende; todavia, dela obtém sempre alguma coisa e chega assim a novas percepções.

16. Nós mesmos experimentamos uma multiplicidade na substância simples, quando constatamos que até mesmo o menor pensamento de que temos consciência implica uma variedade em seu objeto.

Assim, todos aqueles que admitem que a alma é uma substância simples devem reconhecer esta multiplicidade na mônada [...].

4. Auto-suficiência e finalismo das mônadas ou enteléquias

17. Por outro lado, deve-se reconhecer que a percepção, e aquilo que dela depende, é *inexplicável mediante razões mecânicas*, isto é, mediante as figuras e os movimentos.

Imaginemos uma máquina estruturada de modo tal que seja capaz de pensar, de sentir e de ter percepções; suponhamo-la agora aumentada, com as mesmas proporções, de modo que nela se possa entrar como em um moinho. Feito isso, visitando a máquina em seu interior, encontraremos sempre e apenas peças que se impulsionam mutuamente, mas nada que esteja em grau de explicar uma percepção.

Portanto, a [razão da] percepção deve ser procurada na substância simples, e não no composto ou na máquina.

Assim, é unicamente na substância simples que se podem encontrar as percepções e suas mudanças: apenas nisso, portanto, podem consistir todas as *ações internas* das substâncias simples.

18. A todas as substâncias simples (as mônadas) criadas, poder-se-ia dar o nome de *enteléquias*: elas com efeito têm em si determinada perfeição (*échousi to entelés*), gozam de auto-suficiência (*autárcheia*) graças à qual constituem as fontes de suas ações internas e se apresentam, por assim dizer, como autômatos incorpóreos.

5. A hierarquia das mônadas

19. Se quisermos designar com o nome de alma tudo aquilo que tem *percepções e apetições* no significado geral que acabamos de explicar, então todas as substâncias simples (as mônadas) criadas poderiam ser chamadas de almas. Todavia, como o sentimento é algo mais que uma simples percepção, penso que o nome geral de mônadas e de enteléquias seja suficiente para as substâncias simples que têm apenas a percepção.

Portanto, penso que se devam chamar *almas* somente as mônadas em que a percepção é mais distinta e acompanhada pela memória.

20. Nós, com efeito, experimentamos em nós mesmos certo estado no qual não recordamos nada e não temos nenhuma percepção distinta; assim acontece quando desmaiamos ou quando estamos imersos em sono profundo sem sonhos.

Em tal estado a alma não difere sensivelmente de uma simples mônada; como se trata, porém, de um estado de modo nenhum duradouro, do qual a alma se livra [bem depressa], esta é algo mais que uma simples mônada.

21. Além disso, não se deve crer que em tal estado a substância simples esteja totalmente privada de percepções.

Isso é impossível já apenas pelas razões aduzidas, pois sem afecções – e isso significa propriamente: sem suas percepções – a substância simples não poderia perecer; ou melhor, não poderia sequer subsistir.

[Em segundo lugar,] também quando nos encontramos em um estado de aturdimento temos na realidade muitas pequenas percepções, nas quais porém não há nada distinto; assim como ocorre quando se gira sem parar sempre no mesmo sentido e se está preso em uma vertigem tal que pode fazer-nos desmaiar e não nos permite distinguir nada. A própria morte pode temporariamente determinar nos animais um estado semelhante a este.

22. Ora, cada estado presente de uma substância simples é uma conseqüência natural de seu estado precedente, motivo pelo qual nela o presente está grávido do futuro.

23. Portanto, dado que ao colocarmo-nos de pé de um aturdimento *nos apercebemos* das próprias percepções, é igualmente necessário que as tenhamos tido imediatamente antes, embora não as tenhamos advertido: com efeito, uma percepção pode ser unicamente a derivação natural de outra percepção, assim como um movimento pode derivar naturalmente apenas de outro movimento.

24. É, portanto, evidente que, se em nossas percepções não tivéssemos nada de distinto – e, por assim dizer, nada de aguçado e de tom mais elevado –, nós nos encontraríamos sempre em um estado de aturdimento. E este é justamente o estado das mônadas inferiores.

25. Por outro lado, a natureza deu percepções aguçadas também aos animais, e isso é evidente pelo cuidado que ela teve em fornecer-lhes órgãos que recolhem diversos raios de luz ou diversas vibrações do ar, aumentando sua eficácia com a união.

Algo de semelhante está presente no odor, no gosto, no tato e em quem sabe quantos outros sentidos a nós desconhecidos. E em breve explicarei de que modo isso que acontece na alma representa aquilo que se produz nos órgãos [de sentido].

26. A memória faz com que em cada alma haja uma espécie de *concatenação* que imita a razão, mas da qual deve ser bem distinta.

Com efeito, quando os animais percebem algo que os atinge e de que tiveram anteriormente uma percepção análoga, então eles, por força da representação de sua memória, esperam também aquilo que a ela estava unido na percepção precedente, e são induzidos a sentimentos análogos aos que haviam então sido provados. Por exemplo, se mostramos o bastão aos cães, estes se lembram da dor que ele lhes causou, põem-se a latir e fogem.

27. É a forte imaginação que atinge e comove os animais deriva ou da intensidade ou do número das percepções anteriores: freqüentemente, com efeito, uma forte impressão provoca em uma só vez o mesmo efeito de um longo *hábito*, ou de muitas percepções repetidas mas de intensidade mediana.

28. O comportamento dos homens, à medida que a concatenação de suas percepções se produz apenas em base ao princípio da memória, é análogo ao dos animais. Nisto se assemelham aos médicos empíricos, que têm certa prática não acompanhada porém de conhecimentos teóricos; e somos efetivamente empíricos nos três quartos de nossas ações.

Comportamo-nos de modo empírico, por exemplo, quando esperamos que amanhã será dia pelo fato de que até hoje sempre foi assim. Apenas o astrônomo, ao contrário, julga a este respeito de modo racional.

29. Mas é o conhecimento das verdades necessárias e eternas que nos diferencia dos outros animais, e que nos propicia a *razão* e as ciências, pois nos eleva ao conhecimento de nós mesmos e de Deus.

Nisto consiste aquilo que em nós se chama de alma racional ou *espírito*.

30. É, portanto, mediante o conhecimento das verdades necessárias e mediante suas abstrações que somos elevados aos *atos reflexivos*, os quais nos permitem justamente pensar aquilo que se chama *Eu*, e de considerar tudo aquilo que existe em nós. E é assim que, pensando a si mesmos, se pensa o ser, a substância, o simples e o composto, o imaterial e o próprio Deus: e isso que em nós é limitado concebe-se como ilimitado em Deus.

Tais atos reflexivos fornecem os objetos principais de nossos raciocínios.

6. Os princípios do conhecimento e os tipos de verdade

31. Nossos raciocínios se fundam sobre dois *grandes princípios*:

a) *O princípio de contradição*, em virtude do qual julgamos falso aquilo que implica con-

tradição, e verdadeiro aquilo que é oposto ou contraditório ao falso.

32. b) *O princípio de razão suficiente*, em virtude do qual consideramos que qualquer fato não poderia ser verdadeiro ou existente, e qualquer enunciado não poderia ser verídico, se não houvesse uma razão suficiente do por quê a coisa é assim e não de outra forma – por mais que as razões suficientes sejam para nós no mais das vezes ignoradas.

33. Há também duas espécies de verdade: as *racionais* e as *factuais*:

a) as verdades racionais são *necessárias*, e seu oposto é impossível;

b) as verdades factuais são contingentes, e seu oposto é possível.

Quando uma verdade é necessária podemos encontrar sua razão [suficiente] mediante a análise, resolvendo-a em idéias e verdades mais simples até chegar às verdades originárias.

34. E é justamente mediante a análise que os matemáticos reduzem os *teoremas* especulativos e os cânones práticos a definições, axiomas e postulados.

35. Há por fim idéias simples das quais não se pode dar nenhuma definição. Há também axiomas e postulados – ou, em poucas palavras, *princípios originários* – que não podem ser demonstrados, e que por outro lado não têm necessidade de demonstração: trata-se dos *enunciados idênticos*, cujo oposto contém uma contradição evidente.

36. Mas a *razão suficiente* deve ser encontrada também nas *verdades contingentes ou factuais*, ou seja, na série das coisas esparsas pelo universo das criaturas.

Aqui a decomposição em razões particulares poderia prosseguir indefinidamente de detalhe em detalhe, por via da imensa variedade das coisas naturais e da divisão dos corpos ao infinito. Há, com efeito, uma infinidade de figuras e de movimentos presentes e passados que confluem na causa eficiente de meu escrever atual, e há uma infinidade de pequenas inclinações e disposições de minha alma, presentes e passadas, que confluem na causa final deste ato.

37. Ora, uma vez que todos estes detalhes implicam unicamente outras contingências anteriores ou então mais detalhadas – cada uma das quais tem por sua vez necessidade de ser analisada para que delas se possa dar razão –, por esta via não se obtém de fato um verdadeiro progresso.

É necessário, portanto, que a razão suficiente ou última esteja fora da concatenação ou *série* de tais detalhes das contingências, por mais infinita que possa ser tal série.

7. Deus e as provas de sua existência

38. E assim a razão última das coisas deve estar em uma Substância necessária, na qual o detalhe das mudanças se encontre de modo eminente, como na própria fonte: e é esta Substância aquilo que chamamos *Deus*.

39. E como tal Substância é razão suficiente de todos os detalhes – os quais, portanto, estão ligados entre si de modo universal –, deve-se dizer necessariamente: *existe um só Deus e este Deus é suficiente.*

40. Esta Substância suprema é conseqüência simples do Ser possível, e é única, universal e necessária; além disso, fora dela não há nenhuma realidade independente.

Pode-se, portanto, depreender que tal Substância seja também necessariamente não suscetível de limitações, e que deva conter totalmente a realidade possível.

41. Disso segue-se que Deus é absolutamente perfeito.

A *perfeição*, com efeito, é a grandeza exata da realidade positiva, captada prescindindo dos limites ou confins das coisas finitas.

Ora, onde não há limites, isto é, em Deus, a *perfeição é justamente absolutamente infinita.*

42. Além disso, segue-se que as criaturas têm suas perfeições graças ao influxo de Deus, enquanto suas imperfeições derivam de sua própria natureza, incapaz de ser sem limites. Justamente por esta incapacidade as criaturas se distinguem de Deus.

43. É verdadeiro também que Deus é a fonte não só das existências, mas também das essências enquanto reais, ou seja: é também a fonte do real que está contido no possível.

O intelecto de Deus é, com efeito, a região das verdades eternas, ou seja, das idéias das quais tais verdades dependem. Sem o intelecto divino, portanto, nenhum real estaria contido no possível, e não só nada existiria, mas nada *poderia* jamais existir.

44. Com efeito, se existe realidade nas essências – isto é, nos possíveis, ou ainda, nas verdades eternas –, é igualmente necessário que esta realidade se funda sobre algo existente e atual e, portanto, sobre a existência do Ser necessário, no qual a essência implica a existência.

Em outras palavras, ao Ser necessário é suficiente ser possível para existir em ato.

45. Assim, apenas Deus, ou seja, o Ser necessário, tem este privilégio: posto que seu Ser seja possível, Ele não pode não existir.

Ora, isto já é suficiente para conhecer *a priori* a existência de Deus; nada pode com efeito impedir a possibilidade daquilo que não

comporta nenhuma limitação, nenhuma negação e, por conseguinte, nenhuma contradição.

Demonstramos, portanto, *a priori* a existência de Deus mediante a realidade das verdades eternas.

Mas a demonstramos também a posteriori partindo da existência dos seres contingentes, os quais podem com efeito ter sua razão última ou suficiente apenas no Ser necessário, isto é, no Ser que tem em si próprio a razão de sua existência.

46. Embora as verdades eternas dependam de Deus, não é preciso, todavia, crer que elas sejam arbitrárias e que dependam de sua Vontade [...].

Isso vale apenas para as verdades contingentes, cujo princípio é a *conveniência*, ou seja, a escolha do *melhor*. Não vale, ao contrário, para as verdades necessárias, que dependem unicamente do intelecto de Deus e constituem seu objeto interno.

47. Somente Deus, portanto, é a Unidade primitiva, ou seja, a Substância simples originária.

Todas as mônadas criadas ou derivadas são produções de tal Substância, e nascem, por assim dizer, em virtude de fulgurações instantâneas e contínuas da Divindade – fulgurações que encontram um limite na receptividade da criatura, à qual é essencial o fato de ser limitada.

48. Em Deus existe:

a) a *Potência*, que é a fonte de tudo;

b) o *Conhecimento*, que contém as idéias cada uma com seu detalhe;

c) a *Vontade*, que determina as mudanças, ou produções, segundo o princípio do melhor.

Isso corresponde àquilo que nas mônadas criadas constitui, respectivamente, *a)* o sujeito ou base, *b)* a faculdade perceptiva e *c)* a faculdade apetitiva.

Todavia, em Deus estes atributos são absolutamente infinitos, isto é, perfeitos; ao invés, nas mônadas criadas ou enteléquias [...] encontram-se unicamente imitações [de tais atributos], em proporção ao grau de sua perfeição.

8. Ação e paixão: as relações entre as mônadas

49. Dizemos justamente que a criatura *age* em seu exterior à medida que é perfeita, e que *sofre* por parte de outra, à medida que é imperfeita.

Por isso, à mônada deve-se atribuir a *ação*, enquanto tem percepções distintas, e a *paixão*, enquanto tem percepções confusas.

50. E o maior grau de perfeição de uma criatura em relação a uma outra consiste nisto: na criatura mais perfeita encontra-se a razão suficiente, o fundamento *a priori* daquilo que acontece na mais imperfeita. E é este o sentido em que se diz que uma age sobre a outra.

51. Mas entre as substâncias simples a influência de uma mônada sobre outra é apenas ideal.

Esta influência pode, com efeito, ter sua eficácia apenas mediante a intervenção de Deus, enquanto nas idéias divinas cada mônada exige justamente que Deus, ao regular as outras desde o início das coisas, a leve em consideração.

Com efeito, dado que uma mônada criada não está em grau de influir fisicamente sobre o interior de outra, é apenas por esta via divina que pode verificar-se a dependência de uma em relação à outra.

52. Por este motivo, portanto, as ações e as paixões entre as criaturas são recíprocas. Deus, com efeito, pondo em confronto duas substâncias simples, encontra em cada uma motivos que o obrigam a adequá-la à outra.

E, por conseguinte, aquilo que é ativo sob certos aspectos, é passivo de outro ponto de vista:

a) é *ativo* à medida que aquilo que nele se conhece distintamente serve para dar razão daquilo que acontece em outro;

b) é *passivo* à medida que a razão daquilo que nele acontece se encontra naquilo que se conhece distintamente em outro.

9. A escolha divina do melhor dos mundos possíveis

53. Ora, uma vez que nas idéias de Deus há uma infinidade de universos possíveis, e todavia um só deles pode existir, deve haver uma razão suficiente que determine Deus a escolher um de preferência a outro.

54. E esta razão se pode encontrar apenas na *conveniência*, isto é, no grau de perfeição implicado por cada um destes mundos possíveis.

Cada possível, com efeito, tem direito de pretender a existência em proporção à perfeição que contém.

55. E esta é justamente a causa da existência do melhor [dos mundos possíveis], que a Sabedoria de Deus lhe faz conhecer, sua Bondade lhe faz escolher e sua Potência lhe faz produzir.

10. A harmonia universal e a mônada como microcosmo

56. Ora, esta ligação, esta adaptação de todas as coisas criadas a cada uma e de cada uma com todas, faz com que toda substância

simples tenha relações que exprimem todas as outras e seja conseqüentemente um espelho vivo perpétuo do universo.

57. E assim como uma mesma cidade, se olhada de pontos de vista diferentes, aparece sempre diversa e como que multiplicada prospectivamente, do mesmo modo, por via da multidão infinita das substâncias simples, há como que outros universos diferentes, os quais todavia são apenas as perspectivas de um único universo segundo o diferente ponto de vista de cada mônada.

58. É desse modo que se obtém a máxima variedade possível com a suprema ordem possível: em outras palavras, este é o modo para obter a máxima perfeição possível.

59. Apenas esta hipótese (que ouso dizer já demonstrada) exprime, portanto, adequadamente a grandeza de Deus.

E é justamente isto que Bayle[2] reconheceu quando, em seu *Dicionário*, no verbete "Rorarius", levantou algumas objeções a tal hipótese, e tendeu a crer que eu concedesse demasiado a Deus, mais do que aquilo que seja possível conceder-lhe. Mas ele não pôde aduzir nenhuma razão para demonstrar a impossibilidade desta Harmonia universal, em virtude da qual toda substância exprime exatamente todas as outras mediante as relações que tem com elas.

60. No que eu disse estão de resto evidentes as razões *a priori* pelas quais as coisas não poderiam caminhar diversamente [de como as acabamos de descrever].

Dissemos, com efeito, que Deus, ao regulamentar o todo, levou em consideração cada parte singular e especialmente cada mônada: que a natureza desta última é representativa. Por conseguinte, a mônada não poderia de modo nenhum ser circunscrita a representar apenas uma parte das coisas.

Todavia, esta representação é sem dúvida confusa em relação ao conjunto dos detalhes do universo, e pode distinguir apenas pequena parte das coisas, isto é, das coisas que são ou mais vizinhas ou maiores em relação a cada mônada: se houvesse apenas representações distintas, cada mônada seria uma Divindade.

As mônadas são, portanto, limitadas não no objeto, mas no modo de conhecer o objeto: elas tendem sim ao infinito, ao todo, mas confusamente, exatamente porque são limitadas e diferenciadas conforme o grau de distinção das percepções.

---

[2]Pierre Bayle (1647-1706), calvinista, foi autor do célebre *Dictionnaire historique et critique*.

11. A organicidade dos viventes e a relação entre alma e corpo

61. E nisto os compostos se assemelham aos simples.

Com efeito, uma vez que tudo está pleno – o que torna concatenada toda a matéria –, e uma vez que no pleno todo movimento produz um efeito sobre corpos distantes na proporção de sua distância – motivo pelo qual todo corpo não apenas sofre a ação dos corpos que o tocam, ressentindo-se de algum modo de tudo aquilo que a eles acontece, mas com isso ressente-se também da ação dos outros corpos que tocam os primeiros com os quais ele está em contato imediato –, daí resulta que tal conexão das coisas está em grau de estender-se a qualquer distância.

Todo corpo, portanto, ressente-se de tudo aquilo que ocorre no universo, tanto que Aquele que tudo vê pode ler em cada um deles aquilo que acontece em todo lugar, e também aquilo que já aconteceu ou que acontecerá, perscrutando no presente aquilo que está distante, tanto no tempo como no espaço [...].

Mas uma alma pode ler em si mesma apenas aquilo que nela está representado distintamente: a alma, com efeito, não poderia desdobrar em apenas um momento todas as suas dobras, porque elas vão ao infinito.

62. Assim, embora cada mônada criada represente todo o universo, ela representa mais distintamente o corpo que lhe é particularmente atribuído e do qual constitui a enteléquia; e como este corpo exprime todo o universo em virtude da conexão de toda a matéria no Pleno, também a alma, enquanto representa este seu corpo que lhe pertence de modo particular, representa todo o universo.

63. O corpo que pertence a uma mônada, a qual é sua enteléquia ou alma, forma com a enteléquia aquilo que se pode chamar um vivente, e com a alma aquilo que chamamos um *animal*.

Ora, tanto o corpo de um vivente quanto o de um animal é sempre orgânico: com efeito, uma vez que cada mônada é a seu modo um espelho do universo, e uma vez que o universo regula-se segundo uma ordem perfeita, é necessário que haja uma ordem também naquilo que o representa, ou seja, nas percepções da alma e, por conseguinte, no corpo: é, com efeito, em conformidade com seu corpo peculiar que a alma representa o universo para si mesma.

64. Portanto, o corpo orgânico de todo ser vivo é uma espécie de máquina divina, ou de autômato natural, que supera grandemente qualquer autômato artificial.

Com efeito, uma máquina construída pela arte do homem não é máquina em cada uma de suas partes: por exemplo, o dente de uma roda de latão apresenta partes ou fragmentos que para nós não são mais algo de artificial e que, em relação ao uso a que a roda estava destinada, não conservam mais nenhum traço mecânico.

A máquina da natureza, ao contrário, isto é, os corpos viventes, são sempre máquinas até em suas partes mais diminutas, ao infinito.

Eis, portanto, a diferença entre a natureza e a arte, ou seja, entre a arte divina e a arte humana.

65. E o autor da natureza pôde pôr em prática tal artifício divino e infinitamente maravilhoso, porque qualquer porção da matéria não só é divisível ao infinito, como reconheceram os antigos, mas também é subdividida atualmente ao infinito – cada parte sua em outras partes, cada uma das quais tem algum movimento próprio –: de outro modo seria impossível para cada porção da matéria exprimir todo o universo.

66. Disso vemos que existe um mundo de criaturas – de seres vivos e de animais, de enteléquias e de almas – também na menor porção da matéria.

67. Toda porção de matéria pode ser concebida como um jardim cheio de plantas, ou como um lago cheio de peixes. Mas cada ramo das plantas, cada membro do animal, cada gota de seus humores, é por sua vez tal jardim ou tal lago.

68. E embora a terra e o ar interpostos entre as plantas do jardim, ou a água interposta entre os peixes do lago, não sejam nem plantas nem peixes, eles todavia contêm ainda outras plantas e outros peixes, mas na maioria das vezes de uma forma tão sutil que foge à nossa percepção.

69. De modo que não há nada de não cultivado, de estéril, de morto no universo.

E há caos e confusão apenas em aparência; quase como se, olhando de certa distância em um lago, aí percebamos um movimento confuso e, por assim dizer, um fervilhar de peixes, sem que distingamos os próprios peixes.

70. Disso vemos que todo corpo vivente tem uma enteléquia dominante, que no animal é a alma. Mas os membros deste corpo vivente estão cheios de outros seres vivos, plantas, animais, cada um dos quais tem por sua vez sua enteléquia, ou sua alma dominante.

71. Todavia, não devemos, por isso, crer – como o fizeram alguns, mal-entendendo meu pensamento – que toda alma tenha uma massa ou porção de matéria que lhe é própria ou atribuída para sempre, e que, por conseguinte, possua outros seres vivos inferiores destinados para sempre a seu serviço.

Mais que isso, todos os corpos estão em perpétuo fluxo, como rios, e continuamente neles entram e saem partes.

72. Portanto, a alma muda corpo apenas um pouco por vez e por graus, motivo pelo qual jamais se encontra repentinamente despida de todos os seus órgãos: nos animais há freqüentemente metamorfoses, mas não há jamais metempsicose ou transmigração de almas.

Também não existem *almas* totalmente *separadas*, nem gênios sem corpo.

Apenas Deus é absolutamente sem corpo.

73. Isto faz com que jamais haja geração absoluta, nem morte perfeita no sentido rigoroso do termo, isto é, entendida como separação da alma em relação ao corpo.

O que chamamos de *geração* é desenvolvimento e aumento, enquanto aquilo que chamamos de *morte* é involução e diminuição.

74. Os filósofos sempre encontraram graves dificuldades para explicar a origem das formas, enteléquias ou almas.

Hoje, porém, mediante pesquisas exatas realizadas com plantas, insetos e animais, viu-se que os corpos orgânicos da natureza jamais se originam de um caos ou de uma putrefação, mas sempre de germes nos quais já havia certamente alguma *pré-formação*. Chegou-se, assim, à conclusão de que já antes da concepção existia não só o corpo orgânico, mas também uma alma nesse corpo: em poucas palavras, existia já o próprio animal. Além disso, concluiu-se que, em virtude da concepção, esse animal foi apenas predisposto a uma grande transformação para se tornar um animal de espécie diversa.

Algo de semelhante se pode observar também fora da geração, por exemplo, quando os vermes se transformam em moscas e as crisálidas em borboletas.

75. Alguns *animais*, mediante a concepção, são elevados ao grau dos animais maiores, e podemos chamá-los de *espermáticos*.

Aqueles que, ao contrário, permanecem em sua espécie – e são a maior parte – nascem, se multiplicam e são destruídos do mesmo modo que os grandes animais, e apenas um pequeno número de eleitos passa para um teatro mais vasto.

76. Todavia, esta era apenas a metade da verdade.

Pensei que se o animal jamais tem um início natural, não pode haver sequer um fim natural; e que não só jamais haverá geração, mas sequer destruição absoluta, nem morte entendida no sentido rigoroso do termo.

Estes raciocínios, feitos *a posteriori* e por via experimental, concordam perfeitamente com meus princípios deduzidos *a priori* e acima expostos.

77. Podemos, portanto, afirmar que não somente a alma (espelho de um universo indestrutível) é indestrutível, mas também o próprio animal o é, embora sua máquina freqüentemente pereça em parte, e perca ou tome despojos orgânicos.

12. A harmonia preestabelecida entre alma e corpo

78. Estes princípios me permitiram explicar naturalmente a união, ou melhor, o acordo da alma e do corpo orgânico.

A alma e o corpo seguem com efeito cada um suas próprias leis, mas ambos concordam em virtude da harmonia preestabelecida entre todas as substâncias, as quais na realidade são representações de um único e mesmo universo.

79. As almas agem segundo as leis das causas finais e mediante apetições, fins e meios. Os corpos agem segundo as leis das causas eficientes, isto é, dos movimentos.

E os dois reinos, o das causas eficientes e o das causas finais, estão em harmonia entre si.

80. Descartes reconheceu que as almas não podem absolutamente imprimir força aos corpos: na matéria, com efeito, a quantidade de força é sempre a mesma.

Ele, porém, errou ao crer que a alma estivesse em grau de mudar a direção dos corpos.

Ora, esta sua convicção devia-se ao fato de que em seu tempo não se conhecia em nada a lei natural: *na matéria conserva-se também a mesma direção total.*

Se Descartes tivesse conhecido tal lei, teria sem dúvida chegado ao meu sistema da harmonia preestabelecida.

81. O sistema da harmonia preestabelecida faz com que:

a) os corpos ajam como se – por absurdo – não existissem almas;

b) as almas ajam como se não existissem corpos;

c) a alma e o corpo ajam como se se influenciassem mutuamente.

13. Os espíritos ou almas racionais

82. Passemos agora aos *espíritos*, ou almas racionais.

Eu já disse que todos os seres viventes, compreendendo os animais, obedecem no fundo ao mesmo princípio segundo o qual o início do animal e da alma coincide com o início do mundo, e seu fim coincide com o fim do mundo.

Nos animais racionais, todavia, há este particular: seus pequenos animais espermáticos, enquanto permanecem nesse estado, têm apenas almas comuns ou sensitivas, mas logo que os eleitos, por assim dizer, chegam à natureza humana mediante uma efetiva concepção, suas almas sensitivas são elevadas ao grau da razão e à prerrogativa dos espíritos.

83. As diferenças já salientadas entre os animais comuns e os espíritos, acrescenta-se também esta:

a) as almas em geral são espelhos viventes ou imagens do universo das criaturas;

b) os espíritos, ao contrário, são também imagens viventes da própria Divindade, isto é, do autor da natureza: eles têm a capacidade de conhecer o sistema do universo e de imitar algum aspecto dele com empresas arquitetônicas, uma vez que todo espírito é como uma pequena divindade em seu âmbito.

84. Justamente por isso os espíritos são capazes de entrar em uma espécie de sociedade com Deus.

Em relação a eles, portanto, Deus age não simplesmente como um inventor sobre sua máquina (e Deus opera assim sobre criaturas [não racionais]), mas também como um príncipe para com seus súditos e como um pai em relação a seus filhos.

14. A Cidade de Deus

85. Daqui, portanto, é fácil concluir que o conjunto de todos os espíritos deve constituir a Cidade de Deus, isto é, o Estado mais perfeito possível governado pelo monarca mais perfeito.

86. Esta Cidade de Deus, esta monarquia verdadeiramente universal, é um mundo moral no mundo natural, e é a mais elevada e divina entre as obras de Deus.

É neste mundo moral que consiste verdadeiramente a glória de Deus, a qual com efeito não poderia existir se a grandeza e a bondade divinas não fossem conhecidas e admiradas pelos espíritos.

Além disso, é em relação a esta cidade divina que Deus manifesta sua bondade, enquanto sua sabedoria e sua potência se mostram em todo lugar.

87. Ora, mais acima individuamos uma perfeita harmonia entre os dois reinos da natureza, um das causas eficientes e o outro das causas finais.

A este ponto devemos pôr em relevo ainda outra harmonia, a que existe entre o reino físico da natureza e o reino moral da graça. Em outros termos, se trata da harmonia entre Deus, considerado como arquiteto da máquina do universo, e Deus, considerado como monarca da cidade divina dos espíritos.

88. Em virtude desta harmonia, aquilo que leva à graça percorre os mesmos caminhos da natureza. Por exemplo, este globo deverá ser destruído e restaurado por vias naturais quando o exigir o governo dos espíritos, e isso acontecerá para o castigo de uns e a recompensa de outros.

89. Devemos, além disso, dizer que Deus como arquiteto agrada em tudo Deus como legislador.

Portanto, os pecados, em base à ordem natural e justamente em virtude da estrutura mecânica das coisas, devem acarretar consigo seu castigo; e, analogamente, as belas ações atrairão suas recompensas por vias mecânicas em relação aos corpos, embora isso não possa nem deva acontecer sempre de modo imediato.

90. Por fim, sob este governo perfeito jamais haverá uma boa ação sem recompensa, nem uma ação má sem castigo.

E tudo deve concluir no bem dos bons, isto é, daqueles que de modo nenhum estão descontentes neste grande Estado. Depois de ter realizado o próprio dever, os bons se confiam à Providência, e amam e imitam como convém o autor de todo bem, comprazendo-se em considerar as perfeições dele segundo a natureza do verdadeiro *amor puro* que leva a alegrar-se com a felicidade do amado.

E é justamente isso que impele as pessoas sábias e virtuosas a prodigalizar-se em direção daquilo que se mostra conforme à vontade divina presumível ou antecedente, induzindo-as, todavia, a contentar-se com aquilo que Deus efetivamente faz acontecer com sua vontade secreta, conseqüente ou decisiva. Com efeito, elas reconhecem que, se pudéssemos entender suficientemente a ordem do universo, perceberíamos então que tal ordem supera todos os desejos dos homens mais sábios e que é impossível torná-la melhor do que ela é. Ora, esta impossibilidade é tal não somente em relação ao todo em geral, mas também em relação a nós mesmos em particular.

Estamos, com efeito, necessariamente ligados ao autor do todo não apenas como ao arquiteto e causa eficiente de nosso ser, mas também como ao nosso senhor e causa final que deve constituir o escopo total de nossa vontade e do qual unicamente depende nossa felicidade.

G. W. Leibniz, *Monadologia*.

Página autógrafa de Leibniz sobre as "mônadas". Conserva-se em Hannover, na Niedersächsische Landesbibliothek.

SEGUNDA PARTE

HOBBES, LOCKE, BERKELEY E HUME

■ Os desenvolvimentos e os vértices do empirismo

"O fim da ciência é a potência (...). Toda especulação, em suma, foi instituída por ação ou trabalho concreto."

Thomas Hobbes

"A razão deve ser nosso juiz último e nosso guia em cada coisa."

John Locke

"Sem o pensamento, o mundo é nec quid nec quantum nec quale*."*

George Berkeley

"A razão é — e deve ser — escrava das paixões, e em nenhum caso pode reivindicar uma função diferente da de servir e obedecer a elas."

David Hume

Capítulo quarto

Thomas Hobbes: o corporeísmo e a teoria do absolutismo político

I. A vida e as obras

• Thomas Hobbes nasceu em Malmesbury, em 1588. Bem cedo aprendeu o grego e o latim, e muitos de seus escritos (suas obras-primas) foram redigidos em língua latina. Completando os estudos superiores em Oxford, a partir de 1608 torna-se preceptor entre os poderosos Cavendish, condes de Devonshire. Fez diversas viagens no continente (1610, 1629 e 1634) e, de 1640 até 1651, durante a ditadura de Cromwell, viveu em exílio voluntário em Paris, onde, em 1646, foi até preceptor do futuro rei Carlos II. Morreu em 1679.

Entre suas obras são fundamentais: *De cive* (1642), *De corpore* (1655), *De homine* (1658), *Leviatã* (1651 em inglês, 1670 em latim).

Os aspectos mais importantes da vida de Hobbes
→ § 1

1 A predileção pelas línguas clássicas foi uma constante na vida de Hobbes

Thomas Hobbes nasceu em Malmesbury, em 1588. A mãe deu-o à luz prematuramente, devido ao terror que lhe causou a notícia da chegada da "Invencível Armada", de modo que, em sua *Autobiografia*, brincando, ele afirma que sua mãe, junto com ele, dera à luz como irmão gêmeo o medo. Trata-se, porém, de uma observação que, para além da brincadeira, constitui como que um lampejo sobre a própria psique: sua teorização do absolutismo tem raízes sobretudo no terror pelas guerras que ensangüentaram sua época.

Hobbes aprendeu muito cedo e bem o grego e o latim, tanto que, ainda com quinze anos incompletos, foi capaz de traduzir *Medéia*, de Eurípedes, do grego para o latim, em versos.

Esse amor pelas línguas clássicas foi uma constante em Hobbes: a primeira obra que publicou, com efeito, foi a tradução da *Guerra do Peloponeso*, de Tucídides; uma das últimas foi a tradução dos poemas de Homero. Além disso, muitos de seus escritos (suas obras-primas) foram redigidos em latim, freqüentemente com estilo requintado. O próprio Bacon, no fim de sua vida, recorreu à ajuda de Hobbes para traduzir algumas de suas obras para o latim.

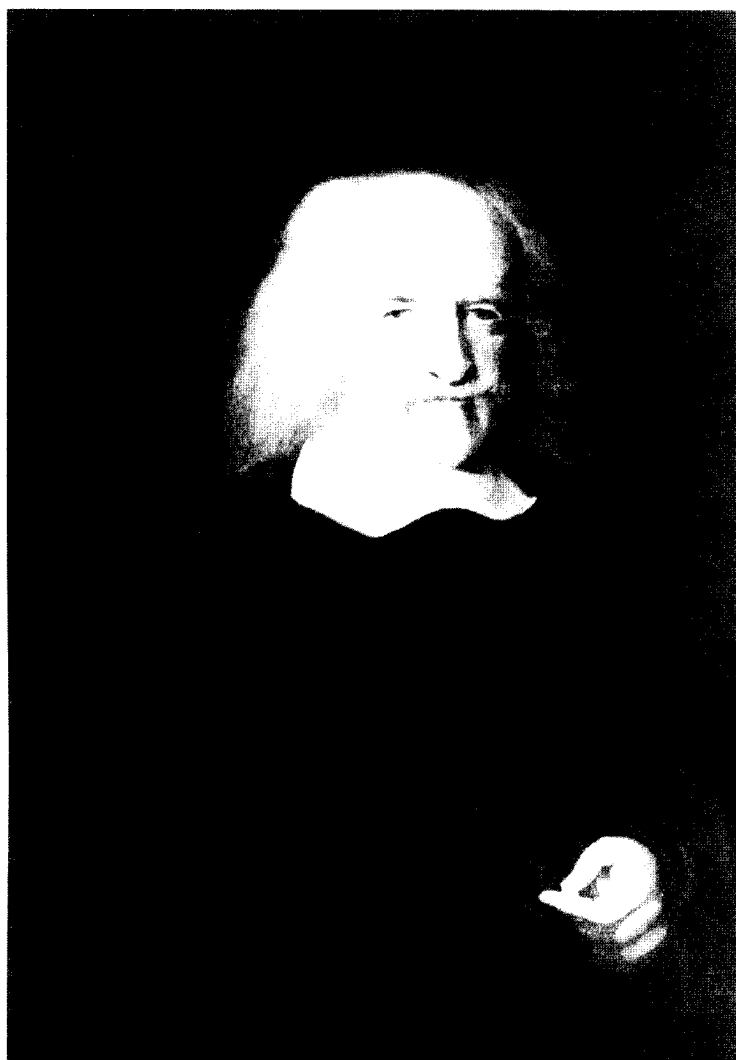
Depois de ter concluído seus estudos superiores em Oxford, a partir de 1608 tornou-se preceptor na poderosa casa dos Cavendish, condes de Devonshire, à qual ficou longamente ligado. Também foi preceptor de Carlos Stuart (o futuro rei Carlos II), em 1646, ou seja, no período em que a corte estava no exílio em Paris, pois Cromwell assumira poderes ditatoriais em Londres.

Com a restauração dos Stuart, Hobbes obteve uma pensão do rei Carlos II (de quem, como dissemos, fora preceptor), podendo assim dedicar-se com tranqüilidade aos estudos. Os últimos anos de sua vida, porém, foram amargados pelas polêmicas suscitadas por seu pensamento muito ousado e, sobretudo, pelas acusações de ateísmo e de heresia, das quais teve de se defender,

enfrentando inclusive exigentes estudos sobre a jurisprudência inglesa relativa aos crimes de heresia.

Morreu aos noventa e um anos, em dezembro de 1679.

Hobbes transcorreu grande parte de sua vida no continente europeu, especialmente na França, que tanto amava. Fez sua primeira viagem em 1610, à qual seguiram-se outras duas, em 1629 e 1634. Esta terceira viagem foi particularmente importante, pois conheceu pessoalmente Galileu na Itália (embora já houvesse tido notícias dele em sua primeira viagem) e Mersenne na França, o qual o introduziu no círculo dos cartesianos. De 1640 a 1651 viveu em exílio voluntário em Paris.

Entre suas obras, as fundamentais são as *Objectiones ad Cartesii meditationes* (1641), o *De cive* (1642), o *De corpore* (1655), o *De homine* (1658), e, sobretudo, o *Leviatã,* publicado em 1651 em inglês e em 1670 em latim, em Amsterdam (foi sobretudo esta publicação latina que granjeou a Hobbes grande fama). Por fim, devemos recordar as obras *Sobre a liberdade e a necessidade* (1654), e *Questões relativas à liberdade, à necessidade e ao movimento* (1660). De suas últimas obras, devemos recordar uma história da Igreja em versos, intitulada *Historia ecclesiastica carmine elegiaco concinnata* (publicada postumamente em 1688), e uma autobiografia, *Thomae Hobbesii vita* (publicada no mesmo ano de sua morte).

Thomas Hobbes (1588-1679) procurou aplicar à ciência moral e política os métodos da geometria euclidiana e da ciência galileana. Reproduzimos aqui um quadro de J. M. Wright, conservado em Londres na National Portrait Gallery.

II. A concepção hobbesiana da filosofia e sua divisão

• Contrário a Aristóteles e à filosofia escolástica e, ao invés, aberto às influências do método euclidiano, do racionalismo cartesiano, do utilitarismo de Bacon e sobretudo da física de Galileu, Thomas Hobbes mostrou a necessidade de fundar uma nova ciência do Estado, *filosofia civil*, exatamente sobre o modelo metodológico galileano, distinguindo claramente entre filosofia e religião e Escrituras.

Conforme Hobbes, a verdadeira filosofia tem por objeto os *corpos*, suas causas e suas propriedades, e tudo aquilo que não é corpóreo (Deus, a fé, a revelação, a história) é excluído da filosofia; e uma vez que existem três tipos de "corpos" – *naturais inanimados, naturais animados* (como o homem), *artificiais* (como o Estado) –, a filosofia deve tratar: *a*) do corpo em geral; *b*) do homem; *c*) do cidadão.

A verdadeira filosofia tem como objeto os corpos, *suas causas e suas propriedades* → *§ 1-2*

1 A nova imagem da filosofia

Já nos referimos ao notável conhecimento de línguas clássicas de Hobbes. Entretanto, essas línguas serviram-lhe para se aproximar de poetas e historiadores e não para revisitar e meditar os filósofos antigos. Tinha decidida aversão por Aristóteles e mais ainda pela filosofia escolástica (que então era interpretada de modo inteiramente inadequado).

Entretanto, ficou entusiasmado pelos *Elementos* de Euclides, com sua rigorosíssima construção dedutiva, que ele considerou modelo de método para o filosofar.

Também exerceram notável influência sobre Hobbes o racionalismo cartesiano, com suas instâncias derivadas da revolução científica, e Bacon, com sua concepção utilitarista do saber. Mas talvez a influência mais poderosa tenha sido exercida por Galileu com sua física, tanto que, em várias partes da obra de Hobbes, fica evidente *a intenção de ser o Galileu da filosofia*, em especial *o Galileu da ciência política*. Entendida como estudo do movimento, a física não remonta a antes de Galileu, diz expressamente Hobbes, ao passo que a filosofia civil não remonta a antes de sua própria obra *De cive* (1642).

Na *Carta dedicatória* ao conde de Devonshire, que introduz o *De corpore*, Hobbes expressa muito eficazmente a nova têmpera espiritual e (como já haviam feito muitas páginas de Descartes e de Bacon) sanciona o fim de uma época do filosofar e o início de uma nova, que fecha as portas ao pensamento antigo e medieval, sem possibilidades de apelo por muito tempo.

Em particular, Hobbes destaca o seguinte:

a) o grande mérito de Galileu;

b) a necessidade de fundar uma nova ciência do Estado com base no modelo galileano;

c) a vacuidade e inconsistência da filosofia grega;

d) a perniciosidade da mistura operada pela filosofia veteromedieval cristã entre a Bíblia e a filosofia platônica e especialmente a aristotélica, que Hobbes considera uma traição da fé cristã;

■ **Filosofia.** É a ciência por excelência, entendida como *ciência das conseqüências*, cujos objetos são os *corpos*, suas causas e suas propriedades. A filosofia deve ser distinguida do *conhecimento dos fatos* e se divide em: *filosofia natural*, que considera as conseqüências dos acidentes dos corpos naturais, e *filosofia política*, que se ocupa das conseqüências dos acidentes dos corpos políticos.

e) a necessidade de expulsar o monstro metafísico (a "Empusa" metafísica, dizia Hobbes, recordando o antigo monstro que, na entrada do inferno, assumia a cada vez formas diferentes) e de distinguir a filosofia da religião e das Escrituras.

Falávamos, acima, das influências de Bacon. Com efeito, também Hobbes afirma que "o fim da ciência é a potência". E precisa que a filosofia é da máxima "utilidade", uma vez que, aplicando as normas científicas à moral e à política, ela *poderá evitar as guerras civis e as calamidades e, portanto, poderá garantir a paz.* Trata-se, portanto, de idéias que representam uma clara antítese das que foram tornadas clássicas sobretudo por Aristóteles, que, na *Metafísica,* escrevia que a filosofia "não tende a realizar alguma coisa", e que nós não a procuramos "por nenhuma vantagem que seja estranha a ela", mas por puro amor ao saber, isto é, por objetivos "contemplativos".

ELEMENTORUM
PHILOSOPHIÆ
SECTIO SECUNDA
DE
HOMINE.

AUTHORE
THOMA HOBBES,
Malmsburienſi.

LONDINI,
Typis *T. C.* ſumptibus *Andr. Crooke*, & væneunt ſub inſigni viridis Draconis in Cæmeterio Paulino, 1658.

Frontispício da primeira edição do De homine *(Londres, 1658).*

2 A tripartição da filosofia

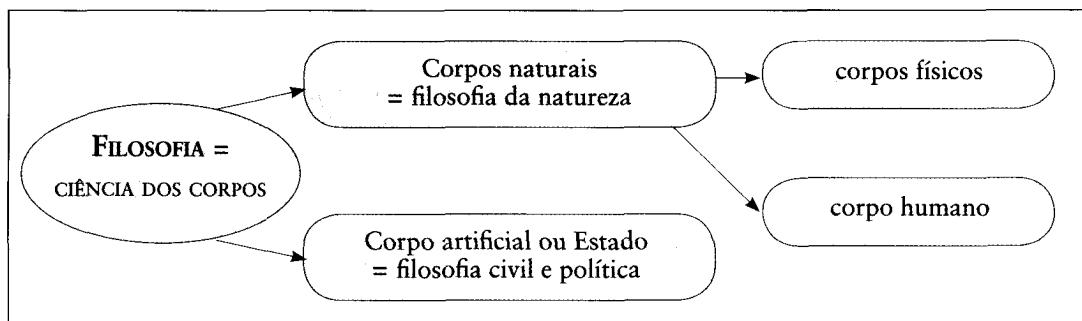
Com essas premissas, fica clara a nova definição de filosofia: ela *tem por objeto os "corpos"*, suas causas e suas propriedades. Não se ocupa de Deus e da teologia, que cabem à fé, nem daquilo que implica inspiração ou revelação divina, nem se ocupa da história, nem de tudo aquilo que não seja bem fundado ou conjectural.

Ora, como os corpos são *a*) *naturais inanimados, b*) *naturais animados* (como o homem) ou então *c*) *artificiais* (como o Estado), a filosofia, conseqüentemente, deve ser tripartida.

Ela deve tratar: *a*) do corpo em geral, *b*) do homem e *c*) do cidadão e do Estado. Foi com base nessa tripartição que Hobbes concebeu e elaborou sua célebre trilogia *De corpore, De homine* e *De cive.*

A divisão da filosofia também pode se articular do seguinte modo:

1) ciência dos corpos naturais;

2) ciência do corpo artificial, com o primeiro ramo subdividido como mostra o esquema a seguir. Tudo aquilo que é essência espiritual ou que não é corpóreo está excluído da filosofia. Hobbes, inclusive, afirma drasticamente que aquele que deseja outra forma de filosofia que não esteja ligada à dimensão do corpóreo deverá procurá-la em outros livros, não nos seus.

III. A "lógica" e os pontos fundamentais do pensamento de Hobbes

• Hobbes faz preceder a tratação dos corpos por uma "lógica" que retoma a tradição do nominalismo da filosofia inglesa tardio-escolástica.

A *lógica* elabora as regras do correto modo de pensar, e os pensamentos são fixados e suscitados por meio dos *nomes*, que são formados pelo *arbítrio* humano. Uma vez que existem apenas indivíduos e conceitos de indivíduos, os nomes *comuns* não indicam conceitos universais, mas são *nomes de nomes* que de fato não significam a natureza das coisas; por isso também a *proposição*, que é conexão de nomes, é fruto do *arbítrio* daqueles que foram os primeiros a estabelecer os nomes, e a *definição* exprime não a "essência" da coisa (como queriam Aristóteles e toda a lógica clássica e medieval), mas apenas o "significado dos vocábulos".

A lógica elabora as regras do pensamento e os pensamentos são fixados por meio dos nomes → § 1-3

***Raciocinar* é, definitivamente, um reunir ou desunir nomes, proposições e definições conforme as regras fixadas por convenção: é um *calcular*, um *computar*, um *somar e subtrair*. Desse modo, o convencionalismo hobbesiano torna vão o discurso sobre a objetividade, e todavia não se funda sobre bases céticas, mas empíricas: todas as *representações* da mente humana têm origem no *sentido*, e a causa do sentido é o *corpo externo*.**

1 Os "nomes", sua gênese e seu significado

Hobbes precede a abordagem dos corpos de uma "lógica" (em surpreendente analogia com o esquema das filosofias helenísticas, que faziam a lógica preceder a física e a ética, como, por exemplo, a filosofia epicurista). Essa lógica retoma a tradição nominalista da filosofia inglesa tardio-escolástica, assumindo, porém, também alguns elementos de origem cartesiana.

A lógica elabora as regras do modo correto de pensar. Mas, em um contexto nominalista como o de Hobbes, o interesse volta-se mais para o "nome" do que para o pensamento como tal.

Com efeito, Hobbes diz que os pensamentos são *fluidos* e, sendo assim, devem ser fixados com "sinais" sensíveis, capazes de reconduzir à mente pensamentos passados, bem como "registrá-los" e "sistematizá-los" e, posteriormente, transmiti-los aos outros. Foi assim que nasceram os "nomes", que foram forjados pelo *arbítrio* humano.

Eis as afirmações significativas do nosso filósofo: "O nome é um som humano usado por arbítrio do homem para ser sinal com o qual se possa suscitar na mente um pensamento semelhante a um pensamento passado e que, disposto no discurso e proferido a outros, seja para eles sinal daquele pensamento que tenha ou não ocorrido antes na própria pessoa que fala." O fato de que os nomes nasçam do *arbítrio* está provado pelo contínuo surgimento de novas palavras e pela abolição das velhas.

Hobbes fala de nomes "positivos", como, por exemplo, "homem" e "planta", e de nomes "negativos", como, por exemplo, "não-homem" e "não-planta". Os nomes positivos e os correspondentes negativos não podem ser atribuídos à mesma coisa pensada em um mesmo tempo e a propósito do mesmo dado. Essa é uma transformação significativa do princípio da não-contradição em termos nominalistas.

Os nomes comuns não indicam conceitos universais, porque só existem indivíduos e conceitos (que, para Hobbes, nada mais são que imagens) de indivíduos, mas trata-se apenas de *nomes de nomes*, não tendo portanto referência à realidade e não signi-

ficando a natureza das coisas, mas somente aquilo que *nós* pensamos dela.

2 As definições, as proposições e o "raciocinar" como "calcular"

A *definição* não expressa (como queriam Aristóteles e toda a lógica clássica e medieval) a "essência" da coisa, mas simplesmente "o significado dos vocábulos". Dar uma definição nada mais é do que "fornecer o significado do termo usado". Portanto, as definições são arbitrárias, assim como o são os vocábulos.

Da conexão de nomes nasce a *proposição,* normalmente constituída por um nome concreto que tem função de sujeito e por um nome abstrato que tem função de predicado, ambos ligados pela copulativa.

Assim como os nomes, também as proposições primeiras e os axiomas (que são as proposições fundamentais) são fruto do *arbítrio* daqueles que foram os primeiros a estabelecer os nomes ou a acolhê-los: "[...] por exemplo, é verdade que *o homem é animal,* já que se decidiu impor esses dois nomes à mesma coisa"; as proposições *primeiras* [...] nada mais são que definições, ou partes de definição e somente elas são princípios de demonstração, isto é, verdades estabelecidas pelo arbítrio daqueles que falam e daqueles que escutam [...]."

Raciocinar é conectar (ou desconectar) nomes, definições e proposições em conformidade com as regras, fixadas por convenção. Diz Hobbes que raciocinar é "calcular" e "computar", aliás, mais propriamente, é um *somar* e *subtrair.* "Por raciocínio entendo o cálculo. Calcular é colher a *soma de mais coisas, uma ligada à outra,* ou conhecer o restante, *subtraída uma coisa à outra*". Por exemplo:

homem = animal + racional

animal = homem − racional

Hobbes não exclui que o raciocinar seja também um *multiplicar* e *dividir;* entretanto, a multiplicação é redutível à soma, ao passo que a divisão é redutível à subtração.

Essa concepção do raciocínio, entendido como "compor", "decompor" e "recompor" e baseado em semantemas ou sinais lingüísticos, bem como o respectivo pano de fundo convencionalístico, surpreendem pela modernidade e pela ousadia extraordinária, já que contêm pressentimentos da cibernética contemporânea (pressentimentos, note-se bem, mais do que antecipações).

Essa concepção do raciocinar como calcular, como decompor e recompor, inspira-se além do mais também em Descartes, mas com notáveis diferenças. Com efeito, Descartes partia de verdades primeiras, que, em virtude de sua *evidência intuitiva,* tinham precisa garantia de objetividade, ao passo que Hobbes se desloca para o plano do convencionalismo, esvaziando dessa forma o discurso sobre a objetividade.

3 O empirismo hobbesiano

Entretanto, para concluir este tema, devemos destacar que o nominalismo de Hobbes não se funda em bases céticas, mas muito mais empíricas, sensistas e fenomênicas.

Com efeito, por um lado, ele admite que os nossos pensamentos (que são designados e expressos por nomes) são "representações ou aparências" dos objetos que estão fora de nós, sendo em nós produzidos através da experiência dos sentidos. Hobbes diz textualmente: "A origem de todos [os pensamentos] é aquilo que nós chamamos *sentido* (pois não há nenhuma concepção da mente humana que não tenha sido inicialmente, no todo ou em parte, gerada pelos órgãos do sentido). O resto é derivado daquela origem".

Ele chega a dizer que a causa do sentido é "o corpo externo ou objeto".

Além disso, quando Hobbes diz que a definição não expressa a essência da coisa, mas "aquilo que *nós concebemos* da essência da coisa", não enuncia uma negação cética, e sim opera uma redução fenomênica (só conhecemos da essência aquilo que dela nos aparece).

Em suma, ele caminha sobre uma linha que é típica do pensamento inglês e que se imporia de modo sempre mais acentuado.

1

IV. Corporeísmo e mecanicismo

• A filosofia para Hobbes é, portanto, ciência dos "corpos" e de suas *causas*, e em particular a posição hobbesiana é um *corporeísmo mecanicista*, porque tenta explicar toda a realidade sobre a base de apenas dois elementos:

1) o *corpo*, entendido como aquilo que *não* depende de nosso pensamento;

2) o *movimento local* (matematicamente medido), que é a causa principal da qual nascem todas as coisas naturais.

As qualidades das coisas são "fantasmas do senciente", isto é, efeitos dos corpos e do movimento, elas próprias são *movimentos*; por conseguinte, também os processos cognoscitivos e os sentimentos de prazer e de dor são movimentos e, definitivamente, nega-se a liberdade, porque os movimentos e os nexos mecânicos que deles resultam são *rigorosamente necessários*. Nesse horizonte não há espaço para os valores morais: segundo Hobbes, com efeito, *bens e males são relativos*.

A realidade explicada sobre a base de dois elementos: o corpo e o movimento *local*

→ § 1-4

1 Os dois elementos que explicam toda a realidade: "corpo" e "movimento"

Dissemos que, para Hobbes, a filosofia é ciência dos "corpos" e, podemos acrescentar, mais precisamente, ciência das *causas* dos corpos.

Os modelos dessa ciência (como também já vimos) são a geometria de Euclides e a física de Galileu. Mas a diferença entre geometria e física é notável.

As premissas da geometria são postulados fixados por nós (postulados que nós estabelecemos) e a "geração" das figuras é produzida por nós mediante as linhas que traçamos, de modo que elas "dependem do *nosso arbítrio*". Hobbes precisa: "Exatamente pelo fato de que somos nós mesmos a *criar as figuras* é que há uma geometria e que ela é demonstrável".

Conhecemos perfeitamente aquilo que nós mesmos estabelecemos, fazemos e construímos (trata-se, aqui, de princípio que teria ampla repercussão e que Vico imporia de modo sistemático). Mas já não podemos com tanta certeza conhecer as coisas naturais, porque não somos nós que as construímos. E conclui Hobbes: "Entretanto, a partir das próprias propriedades que vemos, deduzindo as conseqüências até onde nos é dado fazê-lo, podemos demonstrar que suas causas podem ter sido estas ou aquelas." E, como as coisas naturais nascem do *movimento*, fica assim identificada a sua *causa principal*.

Naturalmente, não se trata do movimento concebido aristotelicamente, mas sim do movimento quantitativamente determinado, ou seja, medido matemática e geometricamente (o movimento galileano).

Assim, Hobbes tenta explicar toda a realidade com base em apenas dois elementos:

■ **Corpo e movimento.** São para Hobbes os dois elementos fundamentais de toda a realidade.
"Corpo" é tudo aquilo que não depende do pensamento humano e que é causa das sensações, de que deriva enfim todo o conhecimento humano.
Há três tipos de "corpos":
a) naturais inanimados;
b) naturais animados (como o homem);
c) artificiais (como o Estado).
O "movimento" é a causa principal da qual nascem necessariamente todos os corpos naturais (neste caso ele é *movimento local*, matematicamente mensurável) e todos os processos cognitivos da mente humana.

1) do corpo entendido como aquilo que *não* depende de nosso pensamento e que "coincide e se co-estende com uma parte do espaço";

2) do movimento entendido do modo que indicamos.

É esse o seu *materialismo,* ou melhor, seu *corporeísmo mecanicista,* que tantas polêmicas suscitou em sua época.

2 As várias qualidades das coisas são movimentos variados

Aliás, é verdade que, por vezes, Hobbes parece apresentar seu "corporeísmo" quase que como uma "hipótese" e não como um dogma. Mas também é verdade que, na maior parte dos seus textos, ele desenvolve essa sua concepção como tese sem reservas, tanto que tende a entender até Deus em termos corporeístas. O que não deixou de suscitar fortes objeções e acusações, das quais se defendeu, entre outras coisas, chamando em causa o ilustre precedente de um Padre da Igreja, ou seja, Tertuliano.

Assim, corpo e movimento local explicam todas as coisas.

As qualidades são "fantasmas do sensível", ou seja, efeitos dos corpos e do movimento. Todas as chamadas qualidades sensíveis nada mais são que *movimentos variados*. E as alterações qualitativas e os próprio processos de geração e corrupção são reduzidos a movimento (local).

3 Também os processos cognitivos e os sentimentos são "movimentos"

Conseqüentemente, também os processos cognoscitivos não podem ter outro tipo de explicação senão o mecanicista. Na verdade, em certos momentos, Hobbes parece reconhecer aos fenômenos do conhecimento certo estatuto privilegiado.

Depois, contudo, ele deixa de lado essa ordem de considerações e passa a explicar a própria sensação com base no *movimento,* mais precisamente com base no movimento gerado pelo sujeito sensível que, por seu turno, reage com outro movimento, do qual, precisamente, surge a imagem ou representação.

Também são "movimentos" os sentimentos de prazer e de dor, o apetite e o desejo, o amor e o ódio, e até o próprio querer.

Conseqüentemente, Hobbes nega a liberdade, pois os movimentos e os nexos mecânicos que derivam são *rigorosamente necessários*. Escreve ele no *De corpore:* "A liberdade de querer ou não querer não é maior no homem do que nos outros seres animados. Com efeito, o desejo foi precedido pela causa própria do desejo e, por isso, o próprio ato do desejo [...] não podia deixar de seguir-se, ou seja, segue-se necessariamente".

4 No corporeísmo mecanicista hobbesiano não há lugar para a liberdade e para os valores absolutos

É evidente que, estabelecendo-se dado movimento como causa "antecedente", daí deve necessariamente brotar um movimento "conseqüente". A liberdade romperia esse nexo e, por conseguinte, infringiria a lógica do corporeísmo e do mecanicismo. Nos horizontes do materialismo, não há espaço para a liberdade.

Nesse horizonte, porém, não pode haver também espaço para o "bem" (e o "mal") objetivo e, portanto, para os "valores morais". Com efeito, para Hobbes, "bem" é aquilo a que tendemos e "mal" aquilo de que fugimos. Mas, como alguns homens desejam algumas coisas e outros não e como alguns fogem de algumas coisas e outros não, daí decorre que *bens e males são relativos.*

Não se pode dizer sequer de Deus que seja o bem *em absoluto,* porque "Deus é bom para todos aqueles que invocam seu nome, mas não para aqueles que blasfemam seu nome".

Portanto, o bem é relativo à pessoa, ao local, ao tempo e às circunstâncias, como o sofista Protágoras já havia sustentado na antiguidade.

Mas, se o bem é relativo, não havendo portanto valores absolutos, como é possível construir uma moral e uma vida social? Como é possível a convivência dos homens em uma sociedade? As duas obras-primas de Hobbes, o *De cive* e o *Leviatã,* são dedicadas precisamente à resposta a esses problemas.

V. A teorização do Estado absolutista. O "Leviatã"

• Para Hobbes, na base da sociedade e do Estado há dois pressupostos:
1) o *bem relativo originário*, isto é, *a vida e a sua conservação* ("egoísmo");
2) a *justiça*, que é uma *convenção estabelecida pelos homens* e cognoscível de modo perfeito e *a priori* ("convencionalismo").

"Egoísmo" e "convencionalismo" como base do Estado → § 1-2

Nesse sentido, a concepção política de Hobbes constitui a inversão mais radical da clássica posição aristotélica, segundo a qual o homem é um "animal político"; Hobbes considera ao contrário o homem como um átomo de egoísmo, razão pela qual nenhum homem está ligado aos outros homens por consenso espontâneo.

• A condição em que todos os homens *naturalmente* se encontram é para Hobbes a da guerra de todos contra todos (*homo homini lupus*); o homem arrisca-se, deste modo, a perder o bem primário, que é a vida, e pode sair desta situação fazendo apelo a dois elementos fundamentais:

O nascimento do Estado e as "leis de natureza" → § 3-4

a) o *instinto* de evitar a guerra contínua e de providenciar aquilo que é necessário para a subsistência;
b) a *razão*, no sentido do *instrumento* apto a satisfazer os instintos de fundo.

Nascem assim as *leis de natureza*, que constituem na realidade a *racionalização do egoísmo*, as normas que permitem realizar de modo racional o instinto da autoconservação. No *Leviatã* Hobbes elenca 19 leis naturais, das quais as mais importantes são as três primeiras:
1) *procurar a paz e alcançá-la, defendendo-se com todos os meios possíveis;*
2) *renunciar ao direito sobre tudo, quando também os outros renunciam;*
3) *respeitar os pactos estipulados*, isto é, ser justos.

• Para constituir a sociedade, todavia, além dessas leis, é preciso *também* um poder que obrigue a respeitá-las: é preciso, portanto, que *todos* os homens deputem *um único homem* (ou uma assembléia) a representá-los. Nasce assim o *pacto social*, que é feito *pelos súditos entre si*, enquanto o soberano permanece *fora do pacto* e é o único depositário dos direitos dos súditos. O poder do soberano (ou da assembléia) é indiviso e absoluto: ele está acima da justiça, pode intervir em matéria de opinião e de religião, concentra em si *todos os poderes*. Trata-se da mais radical teorização do Estado absolutista e, para designá-lo, Hobbes retoma a imagem do *Leviatã*, um monstro da Bíblia, mas emprega também a expressão "deus mortal", ao qual devemos a paz e a defesa de nossa vida: o Estado absolutista é, portanto, *metade monstro e metade deus mortal*.

O conceito de pacto social. *O* Leviatã, *isto é, o Estado absolutista* → § 5-6

1 "Egoísmo" e "convencionalismo"

Os pressupostos que constituem a base da construção da sociedade e do Estado de Hobbes são fundamentalmente dois.

1) Em primeiro lugar, nosso filósofo admite que, embora todos os bens sejam relativos, há, porém, entre eles um *bem primeiro e originário*, que é *a vida e sua conservação* (e, portanto, um mal primeiro, que é a morte).

2) Em segundo lugar, ele nega que existam uma justiça e uma injustiça *na-*

turais, já que, como vimos, não existem "valores" absolutos. Hobbes sustenta que justiça e injustiça são fruto de *"convenções" estabelecidas por nós mesmos* e que, portanto, são cognoscíveis de modo perfeito e a priori, juntamente com tudo aquilo que delas deriva.

1) "Egoísmo" e 2) "convencionalismo" são os pontos cardeais da nova ciência política, que, segundo Hobbes, pode se desdobrar como sistema dedutivo perfeito, assim como o da geometria euclidiana.

2 A política não tem um fundamento "natural"

Para compreender adequadamente a nova concepção política de Hobbes é oportuno recordar que ela constitui a mais radical subversão da clássica posição aristotélica. Com efeito, o Estagirita sustentava que o homem é "animal político", ou seja, é constituído de tal modo que, por sua própria natureza, *é feito para viver com os outros em sociedade politicamente estruturada.* Ademais, ele identificava essa condição de "animal político" do homem com o estado próprio também de outros animais, como as abelhas e as formigas, que desejando e evitando as mesmas coisas e voltando suas ações para fins comuns, se agregam espontaneamente. Hobbes contesta vivamente a proposição aristotélica e a comparação. Para ele, cada homem é profundamente diferente dos outros homens e, portanto, deles separado (é um átomo de egoísmo).

Portanto, cada homem *não é de modo nenhum ligado aos outros homens por um consenso espontâneo como o dos animais,* que se baseia em um "apetite natural", pelas seguintes razões:

a) em primeiro lugar, existem entre os homens motivos de contendas que não existem entre os animais;

b) o bem de cada animal que vive em sociedade *não* difere do bem comum, ao passo que no homem o bem privado difere do bem público;

c) os animais não percebem defeitos em sua sociedade, ao passo que o homem os percebe, querendo introduzir contínuas novidades, que constituem causas de discórdias e guerras;

d) os animais não têm a palavra, que nos homens é freqüentemente uma "trombeta de guerra e de sedição";

e) os animais não se censuram uns aos outros, ao passo que os homens sim;

f) nos animais o consenso é natural, enquanto nos homens não o é.

O Estado, portanto, não é natural, e sim artificial.

3 O nascimento do Estado

Por que e como nasce o Estado?

A condição em que os homens se encontram *naturalmente* é uma condição de guerra de todos contra todos. Cada qual tende a se apropriar de tudo aquilo de que necessita para a sua própria sobrevivência e conservação. E como cada qual tem direito sobre tudo, não havendo limite imposto pela natureza, nasce então a inevitável predominância de uns sobre os outros. (É nesse contexto que Hobbes usa a frase de Plauto *homo homini lupus,* "o homem é um lobo para o homem", que, no entanto, não tem o significado de sinistro e radical pessimismo moral que muitos nela viram, porque pretende ser pura constatação estrutural, indicando uma situação à qual se deve dar remédio).

Nessa situação, o homem está arriscado a perder o bem primário, que é a vida, *ficando a cada instante exposto ao perigo de morte violenta.* Ademais, também não pode dedicar-se a alguma atividade industrial ou comercial, cujos frutos permaneceriam sempre incertos, nem pode cultivar as artes e tudo aquilo que é agradável — em suma, cada homem permanece só, com o terror de perder a vida de modo violento.

Mas o homem escapa dessa situação recorrendo a dois elementos básicos: *a*) a alguns instintos; *b*) à razão.

a) Os instintos são o desejo de evitar a guerra contínua, para salvar a vida, e a necessidade de conseguir aquilo que é necessário para a sobrevivência.

b) A razão, aqui, é entendida não tanto como *valor em si,* mas muito mais como *instrumento* capaz de realizar aqueles desejos de fundo.

4 As "leis de natureza"

Desse modo, nascem as "leis de natureza", que nada mais são do que *a racionalização do egoísmo*, as normas que permitem concretizar o instinto de autoconservação. Escreve Hobbes: "*Uma lei de natureza (lex naturalis)* é um preceito ou regra geral, descoberta pela razão, que veta ao homem fazer aquilo que é lesivo à sua vida ou que lhe tolhe os meios para preservá-la, e omitir aquilo com que ele pensa que sua vida possa ser mais bem preservada".

Habitualmente, recordam-se as primeiras três, que são as principais. Mas, no *Leviatã*, Hobbes relaciona *dezenove*. O modo como ele as propõe e deduz dá idéia perfeita de como se serviu do método geométrico aplicado à ética e de como pretendia, sob essa nova roupagem, reintroduzir os valores morais que havia excluído, sem os quais não se pode construir nenhuma sociedade.

1) A regra primeira e fundamental ordena que o homem *se esforce por buscar a paz.*

2) A segunda regra impõe que *se renuncie ao direito sobre tudo,* ou seja, àquele direito que se tem no estado natural, que é precisamente o direito que desencadeia todas as contendas. A regra, portanto, prescreve "*que um homem, quando os outros também estiverem, esteja disposto, se o julgar necessário para a sua própria paz e defesa, a abdicar desse direito a todas as coisas, e que se contente em ter tanta liberdade contra os outros homens quanta ele concederia aos outros homens contra si*". Essa, comenta o nosso filósofo, "é a lei do Evangelho: *tudo aquilo que exiges que os outros te façam, faze-o a eles.* Essa é a lei de todos os homens: *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*".

3) A terceira lei impõe, uma vez que se tenha renunciado ao direito a tudo, "que *se cumpram os acordos feitos*". E daí nascem a justiça e a injustiça (justiça é manter os acordos feitos, injustiça é transgredi-los).

A essas três leis básicas seguem-se outras dezesseis, que resumimos brevemente a seguir:

4) A quarta lei prescreve que se *restituam os benefícios recebidos,* de modo que os outros não se arrependam de tê-los feito. Daí nascem a gratidão e a ingratidão.

5) A quinta prescreve que cada homem deve tender a *se adaptar aos outros.* Daí nascem a sociabilidade e seu contrário.

6) A sexta lei prescreve que, quando se tiver as devidas garantias, *deve-se perdoar aqueles que, arrependendo-se, o desejem.*

7) A sétima prescreve que, *nas vinganças (ou punições), não se deve olhar para o mal passado recebido, mas sim para o bem futuro.* A não-observância desta lei dá lugar à crueldade.

8) A oitava lei prescreve que *não se deve declarar ódio ou desprezo pelos outros com palavras, gestos ou atos.* A infração a essa lei chama-se "injúria".

9) A nona lei prescreve que *cada homem deve reconhecer o outro como igual a si por natureza.* A infração a essa lei é o orgulho.

10) A décima lei prescreve que *ninguém deve pretender que seja reservado para si qualquer direito que não lhe agradaria que fosse reservado a outro homem.* Daí nascem a modéstia e a arrogância.

11) A décima primeira lei prescreve *a quem é confiada a função de julgar entre um homem e outro que se comporte com eqüidade entre os dois.* Daí nascem a eqüidade e a parcialidade.

As oito leis restantes prescrevem o uso comum das coisas indivisíveis, a regra de confiar à sorte (natural ou estabelecida por convenção) a fruição dos bens indivisíveis, o salvo-conduto para os mediadores da paz, a arbitragem, as condições de idoneidade para julgar com eqüidade e a validade dos testemunhos. [2]

■ **Estado.** Além de todo poder comum que os mantenha em sujeição, os homens se encontram na condição da guerra de todos contra todos.
Para Hobbes, o único caminho para erigir um poder comum é aquele por meio do qual os homens conferem todos os seus poderes e toda a sua força a um homem ou a uma assembléia de homens, em grau de reduzir todas as vontades deles a uma só vontade.
Se uma multidão de homens se une deste modo, nasce o Estado, "o grande Leviatã, ou *deus mortal,* ao qual devemos, sob o *Deus imortal,* nossa paz e nossa defesa".

5 O "pacto social" e a teorização do absolutismo

Entretanto, *em si mesmas*, essas leis não bastam para constituir a sociedade, já que *também* é preciso um poder que obrigue os homens a respeitá-las: "sem a espada que lhes imponha o respeito", os acordos não servem para atingir o objetivo a que se propõem. Por conseguinte, segundo Hobbes, é preciso que *todos* os homens deleguem *a um único homem* (ou a uma assembléia) o poder de representá-los.

Mas note-se bem um pormenor: esse "pacto social" não é firmado pelos súditos com o soberano, mas sim *pelos súditos entre si*. (Totalmente diferente seria o pacto social de que falará Rousseau). O soberano permanece *fora do pacto*, restando como o único depositário das renúncias dos direitos dos súditos e, portanto, único a manter todos os direitos originários. Se *também o* soberano entrasse no acordo, não se eliminariam as guerras civis, porque nasceriam contrastes diversos na gestão do poder. O poder do soberano (ou da assembléia) é indivisível e absoluto. Essa é a mais radical teorização do Estado absolutista, deduzida não do "direito divino" (como ocorrera no passado), e sim do "pacto social" que descrevemos.

Como o soberano não participa do pacto, uma vez recebidos em suas mãos todos os direitos dos cidadãos, ele os detém *irrevogavelmente*. Ele está acima da justiça (porque a terceira regra, como as outras, vale para os cidadãos, mas não para o soberano). Ele também pode interferir em matéria de opiniões, julgar, aprovar ou proibir determinadas idéias. *Todos* os poderes devem se concentrar em suas mãos. A própria Igreja deve-se sujeitar a ele. O Estado, portanto, também pode interferir em matéria de religião. E, como Hobbes crê na revelação divina e, portanto, na Bíblia, o Estado que ele concebe, em sua opinião, também deverá ser árbitro em matéria de interpretação das Escrituras e de dogmática religiosa, impedindo dessa forma todo motivo de discórdia.

O absolutismo desse Estado é verdadeiramente *total*.

6 O "Leviatã"

Na Bíblia, o livro de Jó (caps. 40-41) descreve o "Leviatã" (que, literalmente, significa "crocodilo") como monstro invencível. Hobbes adota o nome "Leviatã" para designar o Estado e também como título simbólico da obra que sintetiza todo o seu pensamento. Mas, ao mesmo tempo, ele também o designa como "deus mortal", porque a ele (abaixo do Deus imortal) devemos a paz e a defesa de nossa vida.

Mas a dupla denominação é extremamente significativa: o Estado absolutista por ele concebido é verdadeiramente *metade monstro* e *metade deus mortal*.

Hobbes foi acusado de ter escrito o *Leviatã* para granjear as simpatias de Cromwell, legitimando teoricamente sua ditadura, para poder assim voltar a sua pátria. Mas essa acusação é largamente infundada, porque as raízes da construção política do nosso filósofo estão nas mesmas premissas do corporeísmo ontológico, que nega a dimensão espiritual e, portanto, a liberdade e os valores morais objetivos e absolutos, bem como no seu "convencionalismo" lógico.

Hobbes também foi acusado de ateísmo. Mas certamente não era ateu. Metade do seu *Leviatã* se ocupa de temas nos quais a religião e o cristianismo estão em primeiro plano. No entanto, é verdade que sua posição corporeísta, contra suas próprias intenções e afirmações, se levada às extremas conseqüências, acabava por levar à negação de Deus ou, pelo menos, tornar sua existência problemática.

O ponto culminante das várias dificuldades do pensamento de Hobbes consiste em ter tomado a ciência (geometria e física) como modelo a ser imitado em filosofia. Acontece que os métodos das ciências matemáticas e naturais não podem ser transferidos para a filosofia sem provocar drásticas reduções, que geram uma série de aporias indesejáveis, como, em parte, já havia ocorrido com Descartes, e como acontecerá com Kant de modo paradigmático.

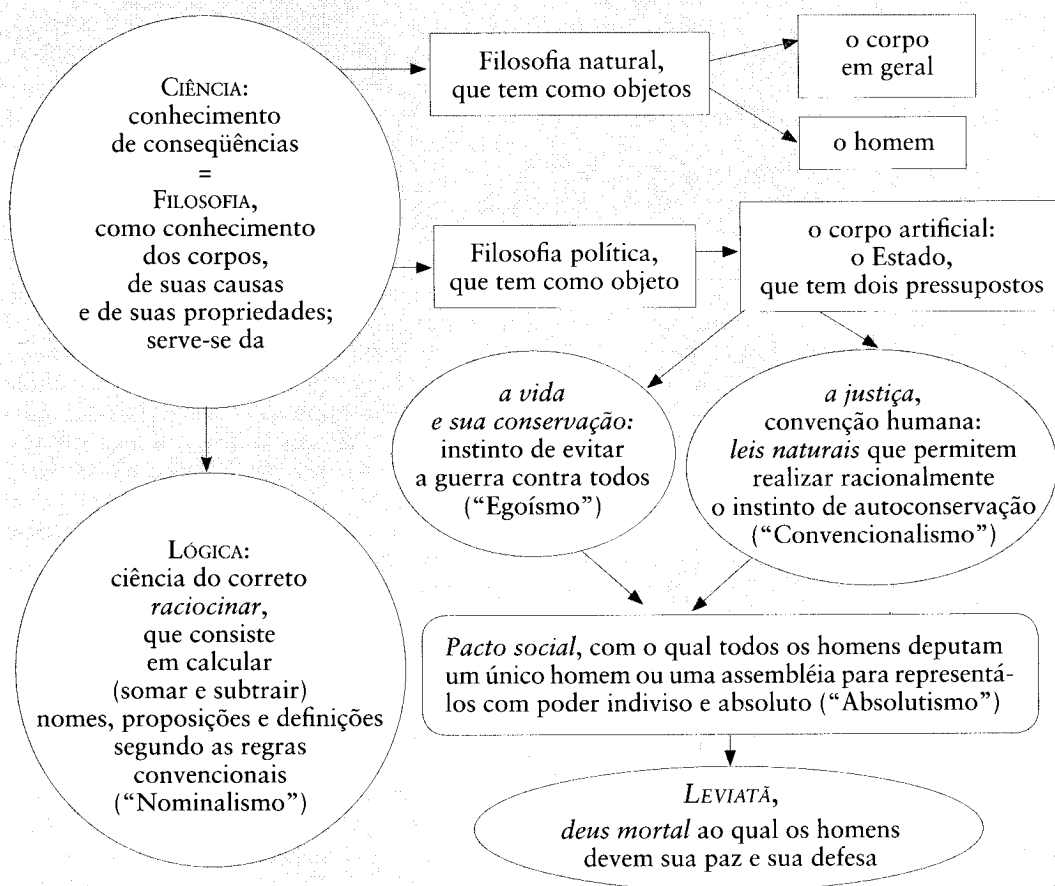
Contudo, é precisamente essa a marca que caracteriza grande parte da filosofia moderna, por influência da revolução científica galileana. **3**

HOBBES
O CORPOREÍSMO MECANICISTA

OS FUNDAMENTOS DE TODA A REALIDADE SÃO

MOVIMENTO:
a causa da qual nascem
necessariamente
todos os corpos naturais
e todos os processos cognitivos
da mente humana

CORPOREIDADE:
tudo aquilo que não depende
do pensamento humano
e que é causa das sensações,
de que deriva enfim todo conhecimento humano.
Há três tipos de corpo:
1. corpo *natural inanimado*
2. corpo *natural animado*
3. corpo *artificial*

O SISTEMA DA CIÊNCIA E A CIÊNCIA DO ESTADO

HOBBES

1 O "raciocinar" é "calcular"

Nesta passagem, tirada do De corpore *(1655), Hobbes expõe a famosa identificação do* raciocínio *com o* cálculo, *isto é, com somar e subtrair.*

Em outra ocasião Hobbes rejeitou que "em qualquer matéria em que há lugar para a adição *e a* subtração, *aí há também lugar para a* razão; *e onde estas não encontram lugar, aí a razão não tem nada a fazer. [...] Com efeito, a razão, neste sentido, é tão somente o* cálculo *(isto é, a adição e a subtração) das conseqüências dos nomes gerais sobre os quais há acordo para* determinar *e* significar *nossos pensamentos".*

Filosofia é o conhecimento adquirido através do reto raciocínio dos efeitos ou fenômenos sobre a base da concepção de suas causas ou gerações, e ainda das gerações que podem existir, sobre a base do conhecimento dos efeitos.

Para compreender esta definição, é preciso considerar em primeiro lugar que não são filosofia nem a sensação nem a memória das coisas, que são comuns ao homem e aos animais: são conhecimento, sim, mas não filosofia, porque são dadas imediatamente pela natureza, e não adquiridas com o raciocínio.

Em segundo lugar, não sendo a experiência mais que memória e não sendo a prudência ou prospectiva para o futuro mais que uma expectativa de coisas semelhantes às que já experimentamos, nem mesmo a prudência deve ser considerada como filosofia.

Por raciocínio entendo, depois, o cálculo. Calcular é captar a *soma de mais coisas uma acrescentada à outra, ou conhecer o resto, subtraindo uma coisa de outra.* Raciocinar, portanto, é a mesma coisa que adicionar e subtrair; e, se alguém quisesse acrescentar a isso o *multiplicar* e o *dividir,* eu não teria nada em contrário, pois a *multiplicação* não é mais que a *adição* de termos iguais e a *divisão* a *subtração* de termos iguais tantas vezes quanto é possível. Todo raciocínio se resolve, portanto, nestas duas operações da mente: a *adição* e a *subtração.*

De que modo, depois, nós, com a mente, sem palavras, com tácita reflexão raciocinando, estamos acostumados a adicionar e subtrair, devemos mostrar com um ou dois exemplos. Se alguém, portanto, de longe, vê algo obscuramente, mesmo que não tenha sido imposto nenhum vocábulo, tem todavia daquela coisa a mesma idéia pela qual, impondo agora nomes, diz que tal coisa é um *corpo.* Quando a coisa está próxima e ele de certo modo a vê ora em um lugar ora em outro, terá dela uma idéia nova, pela qual agora chama esta coisa de *animada.* Por último, quando, encontrando-se na proximidade da coisa, vê sua figura, ouve sua voz e capta as outras coisas que são os sinais de uma mente racional, forma-se uma terceira idéia, mesmo que até então não tenha havido um nome dela, a mesma, isto é, pela qual dizemos que algo é *racional.* Finalmente, quando, vendo a coisa completamente e distintamente, a concebe em sua totalidade como una, sua idéia é composta das precedentes, e a mente compõe as idéias anteriormente ditas na mesma ordem em que no discurso estes nomes singulares — *corpo, animal, racional* — são compostos em um único nome: *corpo animado racional* ou *homem.* Da mesma forma, a partir dos conceitos de quadrilátero, eqüilátero, retângulo compõe-se o conceito de quadrado. Com efeito, a mente pode conceber o quadrilátero sem o conceito de eqüilátero e o eqüilátero sem o conceito de retângulo, e pode reunir estes conceitos singulares em um único conceito, ou em uma única idéia, a do quadrado. É claro, portanto, de que modo a mente compõe os conceitos. Ainda: se alguém vê um homem que está perto, dele concebe uma idéia total; se, ao contrário, o segue apenas com os olhos, enquanto se afasta, perderá a idéia daqueles traços característicos que eram os sinais da razão, enquanto a idéia de animado permanecerá ainda diante de seus olhos, de modo que da idéia total de homem, isto é, de *corpo animado racional,* é subtraída a idéia *racional* e permanece a de corpo *animado;* a seguir, pouco depois, pela maior distância, perder-se-á a idéia de animado, permanecerá apenas a idéia de *corpo* e, por fim, pela distância, não pode mais ser visto e a idéia em sua totalidade se desvanecerá dos olhos.

Não se deve, portanto, pensar que o cálculo, isto é, o raciocínio, tenha lugar apenas com os números, como se o homem se distinguisse dos outros animais (o que contam que Pitágoras pensava) unicamente pela faculdade de numerar. Com efeito, podemos acrescentar e subtrair também uma grandeza a uma grandeza, um corpo a um corpo, um movimento a um movimento, um tempo a um tempo, um grau de

qualidade a um grau de qualidade, uma ação a uma ação, um conceito a um conceito, uma proporção a uma proporção, um discurso a um discurso, um nome a um nome: e nisso consiste todo tipo de filosofia.

T. Hobbes,
O corpo, em *Elementi di filosofia. Il corpo. L'uomo.*

2 As primeiras três leis de natureza

As dezenove "leis de natureza" de que fala Hobbes nos caps. 14-15 do Leviatã *são normas racionais gerais que se referem todas à autoconservação do homem, isto é, o "egoísmo", que é um dos dois pressupostos hobbesianos da formação da sociedade e do Estado. Em tais leis se concretiza, portanto, o outro pressuposto da vida política do homem, ou seja, o "convencionalismo".*

A passagem que apresentamos refere-se às primeiras três "leis naturais", que são também as mais importantes.

1. A lei de natureza é um "preceito ou uma regra geral extraída da razão"

O direito de natureza, que os escritores comumente chamam de *jus naturale*, é a liberdade, que cada homem tem, de usar seu poder, como ele quiser, para preservar sua natureza, isto é, sua vida, e de fazer por isso qualquer coisa, conforme seu juízo e sua razão, crendo que seja o meio mais adequado a tal escopo.

Por liberdade entendemos, segundo o mais próprio significado da palavra, a falta de impedimentos externos; tais impedimentos podem tolher uma parte do poder de um homem de fazer aquilo que ele desejaria, mas não podem impedi-lo de usar o poder, que lhe é deixado, conforme seu juízo e sua razão lhe ditarem.

Uma lei de natureza – *lex naturalis* – é um preceito ou uma regra geral, extraída da razão, motivo pelo qual a um homem impede-se fazer aquilo que destruiria sua vida ou tolher os modos para preservá-la, e de omitir aquilo com que ele pensa que estaria melhor conservada. Embora com efeito aqueles, os quais falam sobre este assunto, costumem confundir *jus* e *lex*, direito e lei, estes devem ser distintos; uma vez que o direito consiste na liberdade de fazer ou de abster-se, enquanto a lei determina e impõe uma dessas coisas, de modo que a lei e o direito diferem tanto quanto a obrigação e a liberdade que, em uma e mesma matéria, são inconsistentes.

2. A primeira lei de natureza ordena "procurar a paz"

E uma vez que a condição do homem [...] é uma condição de guerra de cada um contra o outro, e neste caso cada um é governado pela própria razão, e não há nada, que ele possa usar, que não lhe seja de auxílio, no preservar sua vida contra os inimigos, daí segue-se que, em tal condição, cada homem tem direito sobre cada coisa, também sobre o corpo um do outro. Por isso, até quando dura este direito de natureza de cada homem sobre todas as coisas, não pode haver segurança para ninguém – por mais forte e sábio que ele seja – de viver por todo o tempo que a natureza ordinariamente atribui à vida. E, por conseguinte, é um preceito ou regra geral da razão que cada homem deve

THOMÆ HOBBES
Malmesburienſis
OPERA
PHILOSOPHICA,
Quæ Latinè ſcripſit,
OMNIA.
Antè quidem per partes, nunc autem, poſt cognitas omnium Objectiones, conjunctim & accuratiùs Edita.

AMSTELODAMI,
Apud IOANNEM BLAEV,
MDCLXVIII.

Frontispício da Opera omnia *de Thomas Hobbes, publicada em Amsterdam em 1688.*

procurar a paz o tanto quanto ele tem esperança de obtê-la e, quando não pode obtê-la, deve procurar e usar todos os meios e vantagens da guerra. A primeira parte desta regra contém a primeira e fundamental lei de natureza, que é: procurar a paz e alcançá-la; a segunda parte contém o sumo dos direitos de natureza, que é: defender-se com todos os meios possíveis.

3. A segunda lei de natureza impõe renunciar "ao direito sobre todas as coisas"

Da lei fundamental de natureza, com a qual ordena-se aos homens procurar a paz, deriva esta segunda lei, que um homem voluntariamente, quando outros o fazem, e por quanto crer necessário para a paz e para sua defesa, renuncie ao seu direito sobre todas as coisas, e esteja satisfeito de ter tanta liberdade contra os outros homens, quanto é concedida a outros homens contra ele; pois até quando todo homem conserva este direito, de fazer aquilo que lhe parece, todos os homens permanecem em estado de guerra. Mas se os outros homens não deixarem seu direito, como ele, então não há razão para que somente ele se despoje desse direito; pois seria expor-se como presa – ao que ninguém está obrigado –, mais do que um dispor-se à paz. E esta é a lei do Evangelho: fazei aos outros aquilo que gostaríeis que os outros fizessem a vós, e a lei para todos os homens: *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*.

Deixar o direito sobre alguma coisa significa, para um homem, desvestir-se da liberdade de tirar de outro o benefício de seu direito sobre a mesma coisa. Com efeito, aquele que renuncia ou abandona seu direito, não cede a outro um direito que ele antes não tinha, pois não há nada a que todo homem não tenha direito por natureza; mas apenas se obstina na opinião que possa fruir de seu direito original, sem obstáculo de sua parte nem da parte de outros. De modo que o efeito, que redunda a um homem do abandono de um direito em outro, não é que uma grande diminuição de impedimentos para usar o próprio direito original.

4. A terceira lei de natureza prescreve "manter os pactos"

Da lei de natureza, pela qual somos obrigados a transferir em outro os direitos que, mantidos, impediriam a paz do gênero humano, deriva uma terceira lei: que os homens devem manter os pactos que fizeram, de outra forma os pactos seriam vãos e não mais que palavras vazias e, permanecendo o direito de todos os homens a todas as coisas, estaríamos ainda no estado de guerra. Nesta lei de natureza está a primeira fonte da justiça. Com efeito, onde não há um pacto precedente, não há nenhum direito a ser transferido, e cada um tem direito sobre toda coisa, e por conseguinte nenhuma ação pode ser injusta. Mas, quando se concluiu um pacto o injusto está em rompê-lo, e a definição de injustiça não é mais que o não cumprir um pacto. E aquilo, que não é injusto, é justo.

T. Hobbes, *Leviatã*.

3 Origem e definição do Estado

Uma vez que, segundo Hobbes, o estado de natureza é a condição na qual todos estão em guerra contra todos, o homem pode garantir-se uma eficaz e estável defesa da própria vida apenas passando ao Estado civil, dentro do qual deve alienar nas mãos de uma autoridade (um soberano ou uma assembléia) em primeiro lugar o próprio direito sobre todas as coisas.

Nasce assim o "pacto social" sobre o qual se constrói o Estado, "o grande Leviatã, ou deus mortal", ao qual os homens devem, abaixo do Deus imortal, sua paz e sua defesa.

1. O escopo dos homens é a defesa de sua vida

A causa final, o fim ou escopo dos homens – os quais por sua natureza amam a liberdade e o domínio sobre os outros –, ao estabelecer uma sujeição sobre eles – como os vemos viver no Estado –, é a previsão da própria conservação e de uma vida mais satisfeita, isto é, o desejo de sair da miserável condição de guerra, que é a conseqüência necessária – conforme mostramos – das paixões naturais dos homens, quando não há um poder visível, para colocar-lhes um freio, e para obrigá-los, com o temor da punição, a manter seus pactos e observar as leis de natureza, das quais tratamos no décimo quarto e no décimo quinto capítulos.

Uma vez que as leis de natureza – como a justiça, a eqüidade, a modéstia, a piedade, e finalmente o fazer aos outros aquilo que desejaríamos que fosse feito a nós – em si mesmas, sem o terror de um poder qualquer que as faça

Frontispício do manuscrito da obra hobbesiana A Minute or First Draught of the Optiques, *conservado no British Museum (Londres).*

observar, são contrárias às nossas paixões naturais, que nos arrastam à parcialidade, ao orgulho, à vingança e semelhantes; e os pactos, sem a espada, não são mais que palavras, sem nenhuma força para tornar seguro um homem. Por isso, malgrado as leis de natureza – que cada um observa quando tem desejo de observá-las e o pode fazer com segurança –, se não for estabelecido um poder, ou se ele não é suficientemente forte para assegurar-nos, todo homem prefere, e pode lealmente confiar-se à própria força e à própria arte para defender-se contra todos os outros homens. E em todos os lugares, onde os homens viveram em pequenas famílias, roubar e despojar outros foi uma indústria, tão longe de ser considerada contrária à lei de natureza, que quanto maior era a rapina, tanto maior era a honra para quem a fazia, e os homens não observavam outras leis, a não ser as da honra, isto é, de abster-se da crueldade, deixando aos homens a vida e os instrumentos da agricultura. E como as pequenas famílias faziam, assim fazem agora as cidades e os reinos, que não são mais que famílias maiores, que alargam os próprios domínios para a própria segurança, sob todos os pretextos de dano, de temor de invasão, de auxílio aprestado a invasores; e tentam, o quanto podem, subjugar e enfraquecer seus vizinhos com a força aberta e com as artes secretas, e justamente, pois carecem de outras garantias; e são lembrados com honras nas eras seguintes por tais empreendimentos.

Nem a aliança de um pequeno número de homens dá a eles esta segurança, pois em pequeno número pequenos aumentos de um lado ou de outro fazem a vantagem da força tão grande, que é suficiente para conseguir vitória, e por isso dá encorajamento à invasão. A quantidade de homens suficiente para confiar na própria segurança não é determinada por certo número, mas pelo confronto com o inimigo, que tememos, e então é suficiente quando a disparidade com o inimigo não é tão visível e grande que torne evidente o sucesso da guerra, de modo que ele se mova a tentá-lo.

E também se, porventura, o número das pessoas é grande, mas suas ações são dirigidas segundo suas opiniões e paixões particulares, eles não podem esperar para si nenhuma defesa ou proteção, nem contra um inimigo comum e sequer contra as injúrias recíprocas, pois, sendo desviados do pensamento do melhor uso e da melhor aplicação de suas forças, eles não se ajudam mas se matam mutuamente e, pela mútua oposição, reduzem sua força a nada; e portanto não só eles são facilmente subjugados por pouquíssimos ligados em acordo, mas também quando não há um inimigo comum, se fazem guerra entre si, por seus interesses particulares. Com efeito, se pudéssemos supor que uma grande multidão de homens concordasse em observar a justiça e as outras leis de natureza, sem um poder comum, que os mantivesse todos em freio, poderíamos igualmente supor que todo o gênero humano fizesse o mesmo; e então não existiria nem seria necessário que existisse um governo civil ou Estado, pois haveria paz sem sujeição.

Também não é suficiente para a segurança, que os homens desejam por todo o tempo de sua vida, que eles sejam governados e dirigidos pela vontade de um só por um tempo limitado, como em uma batalha ou em uma guerra; pois, embora obtenham uma vitória por seu esforço unânime contra um inimigo externo, todavia, quando não tiverem mais nenhum inimigo comum, ou quando aquele, que considerado por um lado como inimigo, é considerado por outro como amigo, eles devem necessariamente, por causa da diferença de seus interesses, dissolver-se e cair em guerra recíproca.

2. O Estado, ou seja, o "Leviatã"

O único modo para estabelecer um poder comum, que seja apto a defender os homens de invasões dos estrangeiros e das ofensas mútuas, e por isso para assegurá-los de tal modo que, com a própria indústria e com os frutos das próprias terras, possam alimentar-se e viver em paz, é o de conferir todo o próprio poder e a própria força a um homem ou a uma assembléia de homens, que possam reduzir todas as suas vontades, com a pluralidade de votos, a uma vontade única; que é o mesmo que dizer quanto a deputar um homem ou uma assembléia de homens para representar sua pessoa, e a reconhecer-se, cada um por sua parte, autor de qualquer coisa que aquele, que assim os representa, possa fazer ou produzir naquelas coisas que se referem à paz e à salvação comum, e nisto submeter as próprias vontades cada um à vontade dele, e os próprios juízos cada um ao juízo dele. Isto é mais que consenso ou acordo: é uma unificação real de todos eles em uma só e mesma pessoa, feita por meio de um pacto de todo homem com todo homem, de tal modo, como se cada um dissesse ao outro: eu o autorizo e cedo meu direito de governar a mim mesmo a este homem ou a esta assembléia de homens, com a condição de que também tu ofereças teu direito a ele, e autorizes todas as ações dele do mesmo modo. Feito isso, a multidão assim unida em uma pessoa denomina-se um Estado, em latim *civitas*. Esta é a origem do grande *Leviatã*, ou melhor – para falar com mais reverência – do deus mortal ao qual devemos, abaixo do Deus imortal, nossa paz e nossa defesa, pois, por causa dessa autoridade que lhe foi dada por todo homem singular no Estado, ele usa tanto poder e tanta força, a ele conferida, que com o terror é capaz de disciplinar a vontade de todos para a paz interna e para o mútuo auxílio contra os inimigos externos. E nisso reside a essência do Estado, que – para defini-lo – é uma pessoa, de cujos atos cada indivíduo de uma grande multidão, com pactos mútuos, se tornou autor, a fim de que possa usar a força e os meios de todos eles, conforme creia oportuno, por sua paz e para a defesa comum.

Aquele que representa essa pessoa chama-se soberano, e se diz que tem o poder soberano; qualquer outro fora dele é um súdito.

Pode-se alcançar este poder soberano de dois modos: ou com a força natural, como quando um homem impõe a seus filhos a submissão, de si mesmo e dos próprios filhos, ao seu governo, podendo destruí-los, caso se recusem, ou como quando em uma guerra se submete o inimigo à própria vontade, dando-lhe a vida sob tal condição; ou então o outro modo é quando os homens concordam entre si, para submeter-se a algum homem ou a alguma assembléia de homens voluntariamente, na confiança de que sejam protegidos contra todos os outros. Este último pode ser dito um Estado político ou um Estado por instituição, e o primeiro um Estado por autoridade alcançada.

T. Hobbes, *Leviatã*.

Frontispício do Leviatã, *publicado em Londres em 1651. Nessa obra estão presentes o conceito de "pacto social" feito pelos súditos entre si para deputar um único homem para representá-los, e a teorização do Estado absolutista como o único capaz de fazer respeitar as leis.*

John Locke
e a fundação do empirismo crítico

I. A vida
e as obras de Locke

• John Locke nasceu em Wrington, nas proximidades de Bristol, em 1632. Estudou na Universidade de Oxford, onde sucessivamente ensinou grego e retórica. Em 1668 foi nomeado membro da *Royal Society* de Londres; em 1672 tornou-se secretário de Lord Ashley Cooper, chanceler da Inglaterra, e ocupou-se ativamente de assuntos políticos. De 1683 a 1689 foi obrigado a refugiar-se na Holanda, contribuindo para os preparativos da expedição de Guilherme de Orange. Tendo voltado para Londres, pôde receber os merecidos sucessos e concentrar-se na atividade literária; em 1691 transferiu-se para o castelo de Oates, no Essex, como hóspede de Sir Francis Masham, onde morreu em 1704.

Traços biográficos
→ § 1

Suas obras mais importantes são: *Epístola sobre a tolerância* (1689), *Ensaio sobre o intelecto humano* (1690, sua obra-prima), *Dois tratados sobre o governo* (1690), *A racionabilidade do cristianismo* (1695).

1 Secretário de lorde Cooper, chanceler da Inglaterra, Locke se ocupou ativamente de assuntos políticos

O empirismo, que em Bacon e em Hobbes constitui um componente essencial, mas entrelaçado com outros componentes e por eles delimitado (em Bacon está circunscrito predominantemente à temática do experimento científico, ao passo que em Hobbes é fortemente condicionado pela teoria materialista-corporeísta), assume sua primeira

John Locke (1632-1704) foi o fundador do empirismo crítico e o primeiro que formulou de modo metódico o problema "crítico" do conhecimento. A imagem é tirada de uma gravura em cobre da época.

formulação paradigmática, metodológica e criticamente consciente em Locke.

John Locke nasceu em Wrington (nas proximidades de Bristol) em 1632 (no mesmo ano em que também nasceu Spinoza). Estudou na Universidade de Oxford, onde conseguiu o título de *Master of Arts* em 1658 e onde ensinou (na qualidade de *tutor*) grego e retórica, e se tornou censor de filosofia moral.

Ficou muito descontente com o ensino de filosofia que recebeu em Oxford, que ele julgou "um peripatetismo recheado de palavras obscuras e de pesquisas inúteis". Esse peripatetismo escolástico nada mais fazia além de se divertir com sutis distinções, multiplicando-as ao inverossímil. Por isso, é perfeitamente compreensível que ele tenha procurado satisfazer as exigências concretas de seu espírito em outros campos, estudando medicina, anatomia, fisiologia e física (sofreu notáveis influências do físico R. Boyle), além de teologia. Não conseguiu nenhum título acadêmico em medicina, mas passou a ser chamado de "doutor Locke", pela competência que adquiriu nessa matéria.

Em 1668, foi nomeado membro da prestigiosa *Royal Society* de Londres, na qual Hobbes não fora admitido por causa das polêmicas e das fortes divisões suscitadas por suas teses de fundo.

O ano de 1672 marca reviravolta muito importante na vida de Locke. Com efeito, nesse ano ele se tornou secretário do lorde Ashley Cooper, chanceler da Inglaterra e conde de Shaftesbury, passando a se ocupar ativamente dos negócios políticos.

Entre 1674 e 1689, em conseqüência de suas opções políticas, a vida de Locke foi arrastada por uma série vertiginosa de acontecimentos, destinados a deixar marcas indeléveis em seu espírito. Em 1675, logo depois da queda de lorde Shaftesbury, Locke viajou para a França, onde travou conhecimento com o cartesianismo. De 1679 a 1682, esteve novamente ao lado de lorde Shaftesbury, que havia conseguido reconquistar as posições políticas perdidas. Mas, em 1682, lorde Shaftesbury foi envolvido na conjura do duque de Monmouth contra Carlos II e teve de se refugiar na Holanda, onde morreu. No ano seguinte, Locke também teve de deixar a Inglaterra para refugiar-se na Holanda, onde trabalhou ativamente nos preparativos para a expedição de Guilherme de Orange.

Em 1689, Guilherme de Orange e sua mulher Maria Stuart foram chamados ao trono pelo Parlamento. Assim coroava-se a vitória plena dos fautores do regime de monarquia parlamentar, pela qual Locke sempre se havia batido. Desse modo, voltando a Londres, ele pôde colher os louros merecidos do sucesso. Foram-lhe oferecidos cargos e honrarias. Sua fama espalhou-se por toda a Europa. Entretanto, recusou as ofertas que mais exigiam dele, a fim de poder se concentrar predominantemente em sua atividade literária.

Em 1691, transferiu-se para o castelo de Oates (em Essex), como hóspede de *sir* Francis Masham e de sua mulher Damaris Cudworth (filha do filósofo Ralph, de que falaremos adiante), onde morreu em 1704.

A obra-prima de Locke é constituída pelo imponente *Ensaio sobre o intelecto humano*, publicado em 1690, depois de uma gestação que durou cerca de vinte anos. A obra teve sucesso enorme, e em 1700, concomitantemente com a 4ª edição, aparece a tradução francesa controlada pelo próprio Locke. Em 1689, ele havia publicado a *Epístola sobre a tolerância*. No mesmo ano do *Ensaio*, foram publicados também os *Dois tratados sobre o governo*. Em 1693, saíram os *Pensamentos sobre a educação*, e, em 1695, *A racionalidade do cristianismo*. Alguns de seus escritos foram publicados postumamente, entre os quais revestem-se de particular importância as *Paráfrases e notas das epístolas de são Paulo aos Gálatas, aos Coríntios, aos Romanos e aos Efésios* e o *Ensaio para a compreensão das epístolas de são Paulo*.

Foram três os interesses principais de Locke:

a) o gnosiológico, do qual brotou o *Ensaio*;

b) o ético-político, que encontrou expressão (além de sua própria militância política prática) nos escritos dedicados a esse tema;

c) o religioso, campo no qual a atenção do nosso filósofo se concentrou sobretudo nos últimos anos de sua vida (a esses podemos acrescentar, mas numa dimensão menor, um quarto interesse, de caráter pedagógico, que encontrou expressão nos *Pensamentos sobre a educação*).

São esses os pontos que examinaremos agora, começando pelo primeiro, que é de longe o mais importante.

II. O programa do *Ensaio sobre o intelecto humano* e o empirismo lockiano

• Locke torna próprio o programa de Bacon, dirigido a introduzir um uso melhor do intelecto em âmbito científico, e o aperfeiçoa, concentrando-se sobre o *próprio intelecto, sobre suas capacidades, suas funções e seus limites.*

O objetivo lockiano é o de estabelecer a *gênese*, a *natureza* e o *valor* do conhecimento humano, e em particular o de definir os limites dentro dos quais o intelecto humano pode e deve mover-se, e quais são, ao contrário, os âmbitos que lhe permanecem estruturalmente fechados.

O objetivo: "introduzir um uso mais perfeito do intelecto" *→ § 1*

• O novo empirismo lockiano, cuja tese mais vistosa é que *todas as idéias derivam sempre e apenas da experiência*, tem como pressupostos a *tradição empirista inglesa*, segundo a qual a experiência é o limite intransponível de todo conhecimento possível, e a *idéia* em sentido cartesiano, isto é, entendida como conteúdo (imagem ou noção) da mente humana e como único objeto do pensamento humano. Locke nega porém toda forma de inatismo, aduzindo sobretudo o fato de que *nem todos os homens são conscientes* do princípio de identidade e de não-contradição, dos princípios éticos fundamentais e da própria idéia de Deus; e, na mente humana, a *consciência* de um conteúdo coincide com a própria *presença* do conteúdo. Além disso, o intelecto humano *não pode de modo algum dar-se a si mesmo as idéias simples*, nem pode, uma vez que tenham ocorrido, destruí-las ou aniquilá-las. Em definitivo, portanto, o intelecto recebe o material do conhecimento *unicamente da experiência*: a mente *pensa* apenas *depois* de ter recebido tais materiais; ela é como uma *tabula rasa* na qual *apenas* a experiência inscreve os conteúdos.

O empirismo lockiano: todas as idéias derivam da experiência *→ § 2-5*

1 O objetivo da filosofia moderna é estabelecer a gênese, a natureza e o valor do conhecimento humano

Bacon escrevera que "introduzir um uso melhor e mais perfeito do intelecto" constitui uma necessidade imprescindível, e procurara satisfazer parcialmente essa necessidade do modo como já vimos.

Locke assume esse programa, desenvolvendo-o e levando-o à sua perfeita maturação. Para nosso filósofo, porém, não se trata de examinar o emprego do intelecto humano *relativamente a alguns setores ou âmbitos do conhecimento, e sim o próprio intelecto, suas capacidades, suas funções e seus limites.* Não se trata, portanto, de examinar os objetos, mas sim de examinar o próprio sujeito.

Desse modo, o centro do interesse da filosofia moderna vai-se especificando sempre melhor, ao mesmo tempo em que vai se delineando cada vez mais claramente o caminho que levará, como meta final, ao criticismo kantiano: o objetivo é o de conseguir estabelecer a *gênese*, a *natureza* e o *valor* do conhecimento humano, particularmente o de definir os *limites dentro dos quais o intelecto humano pode e deve se mover e quais são as fronteiras que ele não deve ultrapassar, ou seja, quais são os âmbitos que lhe estão estruturalmente fechados.*

E eis como, com plena consciência crítica, a intenção geral do *Ensaio* e da nova filosofia lockiana se expressa na *Introdução,* que é peça chave de toda a obra: "Conhecendo a nossa força, saberemos melhor o que empreender com alguma esperança de sucesso. E quando houvermos bem *examinado os poderes do nosso espírito e feito uma avaliação do que podemos esperar dele,* não seremos mais propensos a ficar quietos, sem lançar nosso pensamento à obra, perdendo a esperança de conhecer alguma coisa, nem, por outro lado, a pôr tudo em dúvida e ignorar todo conhecimento porque algumas coisas não podem ser compreendidas. *É de suma utilidade para o marinheiro conhecer o comprimento de suas cordas, ainda que com elas não possa sondar todas as profundidades do oceano.* Mas é bom que ele saiba que elas são bastante longas para alcançar o fundo naqueles lugares que são necessários para sua viagem e para avisá-lo dos escolhos que poderiam arruinar a nave. Nossa função aqui não é a de conhecer todas as coisas, *mas somente aquelas que dizem respeito à nossa conduta.* Se pudermos descobrir aquelas medidas através das quais uma criatura racional, colocada no estado em que o homem se encontra neste mundo, pode e deve governar suas opiniões e as ações que delas dependem, não devemos nos perturbar se outras coisas escapam a nosso conhecimento. Foi isto que, desde o início, deu lugar a este *Ensaio* sobre o intelecto. Com efeito, eu pensava que o primeiro passo para satisfazer várias investigações que o espírito do homem costuma empreender era o de *fazer uma inspeção do nosso intelecto, examinar nossos poderes e ver para que coisas eles são aptos.* Enquanto não houvéssemos feito isso, eu suspeitava que estávamos começando pelo lado errado e que procurávamos em vão a satisfação de uma tranqüila e segura posse das verdades que eram mais caras a nosso coração, *enquanto deixávamos nossos pensamentos em liberdade no vasto oceano do Ser,* como se toda aquela extensão ilimitada fosse uma posse natural e indubitável de nosso intelecto, onde nada escapasse a suas decisões e a sua compreensão. *Assim, não é de surpreender que os homens, estendendo as suas investigações para além de suas capacidades e deixando seus pensamentos vagarem naquelas profundidades em que não têm mais pé, levantem questões e multipliquem disputas que, visto nunca chegarem a uma clara solução, servem somente para conservar e aumentar suas dúvidas, confirmando neles um perfeito ceticismo.* Uma vez bem considerada *a capacidade de nosso intelecto,* descoberta *a extensão de nosso conhecimento* e identificado o *horizonte que estabelece o limite entre as partes iluminadas e as partes escuras das coisas, entre aquilo que é e aquilo que não é compreensível para nós, talvez os homens aceitem com menores escrúpulos a ignorância declarada de um, e utilizem seus pensamentos e discursos com maior benefício e satisfação no outro".*

Vejamos, portanto, como Locke realiza esse seu programa exigente.

2 A "idéia" como conteúdo do pensamento humano

Tradição empirista inglesa e "idéia" cartesiana são os componentes de cuja síntese nasce o novo empirismo lockiano.

Mas, antes de penetrar no âmago do problema, é oportuno fazer algumas observações sobre esse termo, que tem história gloriosa.

Nós hoje usamos comumente o termo "idéia" na acepção que Descartes e Locke consagraram, caindo facilmente no erro de crer que essa seja a única e óbvia acepção desse termo. Entretanto, ela constitui o ponto de chegada de um debate metafísico e gnosiológico iniciado por Platão (e, em certos aspectos, ainda antes), continuado por Aristóteles e, depois, pelos médio-platônicos, os neoplatônicos, os Padres da Igreja, os escolásticos e alguns pensadores renascentistas.

O termo "idéia" é a transliteração de um termo grego que significa "forma" (sinônimo de *eidos*), particularmente (de Platão em diante) *forma ontológica,* significando portanto uma "essência substancial" e um "ser", e *não* um "pensamento". Na fase final do platonismo antigo, as idéias tornam-se "pensamentos do Intelecto supremo" e, portanto, paradigmas supremos, nos quais coincidem ser e pensamento, ou seja, paradigmas metafísicos. Os debates sobre o problema dos universais e as diversas soluções propostas abalaram fortemente a antiga concepção platônica, abrindo caminho para proposições radicalmente novas.

A escolha cartesiana do termo "idéia" para indicar um simples *conteúdo da mente e do pensamento humano* marca o total esquecimento da antiga problemática metafísica da idéia e o advento de uma mentalidade completamente nova, que Locke contribui para impor definitivamente.

Todavia, a concordância com Descartes se rompe no momento em que se trata de estabelecer "de que modo essas idéias vêm ao espírito". Descartes alinhara-se em favor das *idéias inatas*. Locke, ao contrário, nega qualquer forma de inatismo e procura demonstrar, de modo sistemático e com pormenorizada riqueza analítica, que as idéias *derivam sempre e somente da experiência.*

Por conseguinte, é a seguinte a tese de Locke:

1) não existem idéias nem princípios inatos;

2) nenhum intelecto humano, por mais forte e vigoroso que seja, é capaz de forjar ou inventar (ou seja, criar) idéias, bem como não é capaz de destruir aquelas que existem;

3) conseqüentemente, a experiência constitui a fonte e, ao mesmo tempo, o limite, ou seja, o horizonte, ao qual o intelecto permanece vinculado.

■ **Idéia.** Reportando-se a Descartes, Locke emprega o termo "idéia" para designar tudo aquilo que é *objeto* do intelecto quando um homem pensa, portanto "tudo aquilo que pode ser entendido por *imagem, noção, espécie ou tudo aquilo em torno do qual o espírito pode ser empregado no pensar*".
O fundamento do empirismo lockiano é que *todas as idéias derivam da experiência*. Locke contribui assim para impor definitivamente este significado de "idéia", que marca o total esquecimento da antiga problemática metafísica da idéia lançada por Platão e que, por meio dos médio-platônicos, neoplatônicos, Padres da Igreja e escolásticos, chegou até a Renascença.

3 O intelecto humano não possui idéias inatas

A crítica do "inatismo", portanto, é considerada por Locke como ponto fundamental. Por isso, dedica-lhe todo o primeiro livro do *Ensaio*.

A posição dos inatistas que Locke critica não é somente a dos cartesianos, mas também as posições de Herbert de Cherbury (1583-1648), dos platônicos ingleses da escola de Cambridge (Benjamin Wichcote, 1609-1683; John Smith, 1616-1652; Henry More, 1614-1687; Ralph Cudworth, 1617-1688) e, em geral, de todos aqueles que, sob alguma forma, sustentam *a presença na mente de conteúdos anteriores à experiência*, nela impressos desde o primeiro momento de sua existência.

Locke recorda que o ponto básico ao qual se referem os defensores do inatismo das idéias e dos princípios (teóricos ou práticos) é o "consenso universal" de que ambos desfrutam junto a todos os homens.

Os argumentos de fundo em que Locke se apóia para refutar essa prova são os seguintes:

a) O "consenso universal" dos homens sobre certas idéias e certos princípios (considerado, mas não concedido que exista) poder-se-ia explicar também sem a hipótese do inatismo, simplesmente mostrando que existe outro modo de chegar a ele.

b) Mas, na realidade, o pretenso consenso universal não existe, como fica evidente no fato de que as crianças e os deficientes não têm de modo nenhum consciência do princípio de identidade e de não-contradição, nem dos princípios éticos fundamentais.

c) Para escapar a essa objeção seria absurdo sustentar que as crianças e os deficientes têm esses princípios de forma inata, mas *não são conscientes disso*. Com efeito, é absurdo dizer que *há verdades impressas* na alma, mas que elas não são percebidas, posto que sempre coincidem a *presença* de um conteúdo na alma e a *consciência* dessa presença.

d) A afirmação de que existem *princípios morais inatos* é desmentida pelo fato de que alguns povos se comportam exatamente ao contrário daquilo que tais princípios postulariam, ou seja, praticando ações que para nós são celeradas sem experimentar remorso algum, o que significa que eles consideram seu comportamento como não sendo de modo nenhum celerado e sim como perfeitamente lícito.

e) Nem da própria idéia de Deus pode-se dizer que todos a possuem, porque há povos que "não têm sequer um nome para designar Deus, não possuindo religião nem culto". 1

4 O intelecto humano não pode criar nem inventar idéias

Poder-se-ia levantar a hipótese de que, mesmo não as contendo em forma inata, o intelecto poderia "criar" as idéias ou, se assim se preferir, poderia "inventá-las". Mas a hipótese é categoricamente excluída por Locke. Nosso intelecto pode combinar de vários modos as idéias que recebe, *mas não pode de modo nenhum dar-se a si próprio as idéias simples,* como também não pode, desde que as tenha, destruí-las, aniquilá-las ou apagá-las, como já foi dito. Escreve Locke: "[...] nem mesmo o gênio mais elevado ou o intelecto mais vasto, por mais vivo e variado que seja o seu pensamento, tem o poder de *inventar* ou *forjar* uma só idéia simples nova no espírito, que não seja apreendida dos modos já mencionados, como também não pode a força do intelecto *destruir* as idéias que já existem. O domínio do homem sobre esse pequeno mundo de seu intelecto é mais ou menos o mesmo que ele tem sobre o grande mundo das coisas visíveis, onde seu poder, mesmo exercido com arte e habilidade, nada mais consegue além de compor e dividir os materiais que estão à disposição, mas nada pode fazer para fabricar a mínima partícula de matéria nova ou para destruir um átomo sequer daquela que já existe. Quem quer que tente forjar em seu intelecto uma idéia simples não recebida de objetos externos através dos sentidos ou da reflexão sobre as operações do seu espírito, encontrará em si essa mesma incapacidade. Gostaria que alguém tentasse imaginar um gosto que nunca tenha afetado seu paladar, ou fazer uma idéia de algum perfume cujo odor nunca tenha sentido; quando puder fazê-lo, eu estarei pronto a concluir que um cego pode ter idéias das cores e um surdo noções distintas dos sons".

5 O intelecto humano é como uma "tabula rasa"

O intelecto, portanto, recebe o material do conhecimento *unicamente da experiência.* A alma só *pensa depois* de ter recebido esse material. Diz Locke: "Não vejo portanto nenhuma razão para crer que a alma pense antes que os sentidos lhe tenham fornecido idéias nas quais pensar. E, à medida que as idéias aumentam de número e são retidas no espírito, a alma, com o exercício, melhora sua faculdade de pensar em todas as suas várias partes. Em seguida, compondo essas idéias e refletindo sobre suas próprias operações, aumenta seu patrimônio, bem como sua facilidade de recordar, raciocinar e utilizar outros modos de pensar".

Eis outro texto que se tornou muito famoso, no qual Locke retoma a antiga tese da alma como *tabula rasa*, na qual *só* a experiência inscreve os conteúdos: "Suponhamos portanto que o espírito seja, por assim dizer, uma folha em branco, privada de qualquer escrita e sem nenhuma idéia. De que modo virá a ser preenchida? De onde provém aquele vasto depósito que a industriosa e ilimitada fantasia do homem traçou-lhe com variedade quase infinita? De onde procede todo o *material* da razão e do conhecimento? Respondo com uma só palavra: da EXPERIÊNCIA. É nela que nosso conhecimento se baseia e é dela que, em última análise, deriva."

■ **Experiência.** Indica propriamente a observação "tanto dos objetos externos sensíveis, como das operações internas de nosso espírito que percebemos e sobre as quais refletimos". A experiência "é tudo aquilo que fornece a nosso intelecto todos os *materiais* do pensar".
A experiência externa e a interna são para Locke as duas únicas fontes do conhecimento, das quais "emergem todas as idéias que temos ou podemos ter".

III. A doutrina lockiana das idéias e a interpretação do conhecimento

• A experiência é de dois tipos:

1) *externa*, da qual derivam as *idéias simples de sensação* (extensão, figura, movimento etc.);

2) *interna*, da qual derivam as *idéias simples de reflexão* (prazer, dor etc.).

Ora, Locke chama de *qualidade* o poder que as coisas possuem de produzir as idéias em nós, e opera a distinção entre:

Idéias de sensação e idéias de reflexão. Qualidades primárias e secundárias → § 1-2

a) *qualidades primárias e reais* dos corpos (extensão, número, movimento etc.), das quais as idéias correspondentes que se produzem em nós são cópias exatas;

b) *qualidades secundárias*, que constituem os poderes de combinação das primárias (cores, sabores etc.) e são em parte *subjetivas*, isto é, não se assemelham exatamente às qualidades primárias dos corpos.

• A mente tem o poder de *operar* tanto combinando as idéias entre si e formando assim *idéias complexas*, como separando algumas idéias de outras para formar *idéias gerais*. As *idéias complexas* são de três tipos:

a) *idéias de modos*, que são afecções das substâncias;

As idéias complexas, as idéias gerais → § 3-4

b) *idéias de substâncias*, que nascem do hábito de supor um *substrato* em que subsistem algumas idéias simples que caminham sempre juntas;

c) *idéias de relações*, que nascem do confronto que o intelecto institui entre idéias.

• Locke admite também uma *idéia geral de substância*, obtida por abstração, e não nega a existência de substâncias, mas a capacidade da mente humana de ter *idéias claras e distintas*.

Ligado ao problema da substância está a seguir o da *essência*: para Locke a *essência real* seria a própria estrutura das coisas, mas nós conhecemos apenas a *essência nominal*, que consiste no conjunto de qualidades que uma coisa deve ter para ser chamada com determinado nome.

Juízo de Locke sobre a idéia de substância e de essência. O nominalismo → § 5-7

Em tal sentido a *abstração*, que para as metafísicas clássicas era o processo fundamental para captar a essência, em Locke torna-se uma *parcialização de outras idéias mais complexas*: o *geral* e o *universal* não pertencem à existência real das coisas, mas são invenções do intelecto e se referem apenas aos sinais, sejam eles palavras ou idéias.

• O conhecimento consiste na *percepção da conexão e do acordo, ou do desacordo e do contraste, entre nossas idéias*. Esse tipo de acordo ou de desacordo pode ser percebido em três modos diferentes, correspondentes a três diversos graus de certeza:

1) por *intuição*, isto é, por evidência imediata, e este modo de conhecimento é o mais claro e certo: com ele captamos nossa existência;

Os três modos pelos quais se atua o conhecimento → § 8-12

2) por *demonstração*, isto é, por meio da intervenção de outras idéias concatenadas logicamente (por meio do *raciocinar*: com ele captamos Deus);

3) por *sensação*, e este tipo de conhecer, o menos claro e o menos certo, é o que se refere à existência das coisas externas.

1 As idéias de sensação e de reflexão

A experiência de que se falou até aqui é de dois tipos: nós *a*) experimentamos objetos sensíveis *externos*, ou então *b*) experimentamos as operações *internas* do nosso espírito e os movimentos de nosso ânimo. Dessa dupla fonte da experiência derivam dois tipos diferentes de idéias simples.

a) Da primeira, derivam as idéias de *sensação*, sejam elas dadas por um único sentido (como as idéias de cor, som e sabor), sejam elas dadas por vários sentidos (como as idéias de extensão, figura, movimento e imobilidade).

b) Da segunda, derivam idéias simples de *reflexão* (como as idéias de percepção e de volição, ou idéias simples que brotam da reflexão em conjunto com a percepção, como a idéia de prazer, dor, força etc.).

As idéias estão *na mente* do homem, mas *fora* há alguma coisa que tem o poder de produzi-las na mente. Locke denomina esse poder que as coisas têm de produzir idéias em nós com o termo pouco feliz de "qualidade" (que foi buscar sobretudo na física da época): "Chamo de *idéia* tudo aquilo que o espírito percebe *em si mesmo* ou que é objeto imediato da percepção, do pensamento ou do intelecto; já o poder de produzir uma idéia em nosso espírito eu chamo de *qualidade* do sujeito em que reside tal poder. Assim, por exemplo, uma bola de neve; tem o poder de produzir em nós as idéias de branco, frio e redondo. E *chamo de qualidade os poderes de produzir essas idéias em nós,* assim como estão na bola de neve; ao passo que, enquanto sensações ou percepções do nosso intelecto, chamo de idéias". 2

2 As qualidades primárias e secundárias

Locke introduz tal distinção para poder acolher a doutrina já comum das *qualidades primárias* e das *secundárias*. As primeiras são "as qualidades *primárias* e *reais* dos corpos, que sempre se encontram neles (isto é, a solidez, a extensão, a figura, o número, o movimento ou o repouso...)". As outras, as *secundárias,* "nada mais são do que os poderes de várias combinações das qualidades primárias", como, por exemplo, cor, sabor, odor etc.

As qualidades primárias são *objetivas,* no sentido de que as idéias correspondentes que se produzem em nós são cópias exatas delas. Já as qualidades secundárias são *subjetivas* (pelo menos em parte), no sentido de que não se assemelham exatamente às qualidades que estão nos corpos, embora sejam por elas produzidas: "[...] na verdade, há qualidades que, nos objetos, são apenas o poder de produzir em nós *sensações variadas,* por meio de suas qualidades primárias, isto é, o volume, a figura e a consistência, juntamente com o movimento de suas partes imperceptíveis, como cores, sons, gostos etc." (As qualidades primárias são qualidades dos próprios corpos, ao passo que as secundárias derivam do encontro dos objetos com o sujeito, mas tendo sempre suas raízes no objeto).

Trata-se de uma doutrina de origem muito antiga. Demócrito já a havia antecipado em sua célebre sentença: "*Opinião* a dor, *opinião* o amargo, *opinião* o quente, *opinião* o frio, *opinião* a cor; *verdade* os átomos e o vácuo." Galileu e Descartes a haviam reproposto sobre novas bases. E Locke a retomou, provavelmente, de Boyle.

3 As idéias complexas e o modo pelo qual se formam

Nosso espírito é passivo ao receber as idéias simples. Mas, uma vez recebidas tais idéias, tem o poder de *operar de vários modos sobre elas,* particularmente de combiná-las entre si, formando assim *idéias complexas,* bem como o poder de separar algumas idéias de outras a que estão ligadas (e, portanto, de abstrair), formando assim *idéias gerais.*

Ocupemo-nos primeiro das "idéias complexas", que Locke distingue em três grandes grupos: *a*) idéias de modos; *b*) idéias de substâncias; *c*) idéias de relações.

a) As idéias de modos são as idéias complexas que, de qualquer modo que sejam compostas, "não contêm a suposição de existirem por si mesmas, mas são consideradas como dependências ou sensações das

substâncias" (por exemplo, a gratidão, o homicídio etc.).

b) A idéia de substância nasce do fato de que nós constatamos que algumas idéias simples estão sempre juntas e, conseqüentemente, nos habituamos a supor que exista um "substrato" no qual elas existem e do qual brotam, embora não saibamos do que se trate.

c) As idéias de relações nascem do confronto das idéias entre si e da comparação que o intelecto institui entre elas. Cada idéia pode ser posta em relação com outras coisas de infinitos modos (um homem em relação a outros homens, por exemplo, pode ser pai, irmão, filho, avô, neto, sogro etc.).

E considerações análogas podem ser repetidas para todas as idéias. Mas há idéias de relações que se revestem de particular importância, como, por exemplo, a idéia de *causa e efeito,* a idéia de *identidade* ou as idéias de *relações morais,* que servem de alicerce para a ética. 3

4 Quadro sinótico geral dos vários tipos de idéias

Acenamos acima também às *idéias gerais* que se originam da faculdade que tem o intelecto de abstrair. Destas devemos agora falar, em relação a alguns problemas estreitamente ligados a elas.

Com as distinções entre as idéias de sensação e as idéias de reflexão, entre as qualidades primárias e as qualidades secundárias, e, por fim, entre idéias de modos, de substâncias e de relações, delineamos o quadro geral da doutrina lockiana das idéias. E, tendo presente o quanto se disse mais acima a respeito da acepção peculiar do termo "idéia" consagrada por Locke (nas pegadas de Descartes), podemos agora reassumir e completar as coisas até aqui ditas com o esquema seguinte: ▼

As idéias podem ser

- simples
  - 1. de sensação
    - *a*) de um só sentido (cores, sons, odores, sabores, etc.)
    - *b*) de diversos sentidos (espaço, figura, repouso, movimento) (qualidades primárias)
  - 2. de reflexão
    - (idéias de percepção, vontade, das diversas faculdades de distinguir, comparar, compor)
  - 3. de sensação e de reflexão juntas
    - (idéias de potência, existência)
- complexas
  - 1. modos
    - 1. simples
      - *a*) dos objetos de sensação (espaço, duração, número)
      - *b*) dos objetos de reflexão (raciocinar, julgar etc.)
    - 2. mistos
      - (ações morais)
  - 2. substâncias
    - a) corpóreas
    - *b*) espirituais
    - *c*) Deus
  - 3. relações
    - (causalidade, identidade, idéias morais)

5 Crítica da idéia de substância

Já fizemos referência à concepção lockiana da substância e à crítica que ele faz a esse respeito. Convém retomar agora essa questão, porque ela é *essencial para a história do empirismo posterior,* além de sê-lo também para a compreensão correta de nosso filósofo.

Note-se que Locke não nega a existência de substâncias, mas nega apenas que *nós tenhamos idéias claras e distintas* delas, considerando que o seu conhecimento preciso está fora da compreensão de um intelecto finito.

Entretanto, Locke revela-se muito oscilante sobre esse ponto. A polêmica que travou com o bispo Stillingfleet mostrou que, além de "idéias complexas" de substâncias, ele também falou expressamente de *uma idéia geral de substância, que obteríamos por abstração.* Mas o conceito de abstração professado por Locke, como alguns estudiosos destacaram, não permitiria de modo algum chegar a tal idéia, ainda que de forma obscura.

Na realidade, o conceito de substância que Locke discute nada mais é do que um resíduo da pior escolástica, enfraquecido e privado de sua original e autêntica estatura ontológica. Muito diferente era a concepção tomista da substância e bem diferente ainda a concepção de Aristóteles. De modo que aquilo contra o qual Locke combate é quase que uma paródia das autênticas doutrinas substancialistas da metafísica clássica. Também a variação cartesiana da doutrina da substância *(res cogitans* e *res extensa)* é posta em crise por Locke, enquanto, a seu ver, nós não sabemos em que consiste a matéria e o pensamento.

Entretanto, deve-se destacar como fundamental o fato de que, apesar da afirmação de que as idéias complexas são *construções de nosso intelecto*, nascidas da combinação de idéias simples (e que, portanto, só representam a si mesmas, no sentido de que são paradigmas de si mesmas, não tendo objetos correspondentes fora de si), Locke escreve expressamente que isso vale para todas as idéias, "*exceto as das substâncias*".

Em suma, apesar de suas críticas, Locke não chegou a ponto de negar a existência extramental das substâncias, embora isso tenha implicado em notáveis oscilações em sua doutrina. (Recordemos que Locke reserva o mesmo privilégio também ao princípio de causalidade, tanto é verdade que se serve dele para demonstrar a existência de Deus.) A posição dos empiristas ingleses posteriores, particularmente a de Hume, será bem mais radical.

6 Crítica da idéia de essência

Uma questão estreitamente ligada ao problema da substância é a da *essência.*

Para a filosofia antiga, ela *coincidia* com a substância. E, com efeito, Locke também escreve que a "essência real" seria o próprio ser de uma coisa, ou seja, "aquilo pelo qual ela é o que é", isto é, a estrutura ou constituição das coisas, de que dependem as suas qualidades sensíveis. Mas tal "essência real", segundo Locke, permanece desconhecida para nós.

Aquilo que conhecemos, ao contrário, é a "essência nominal", que consiste naquele conjunto de qualidades que nós estabelecemos que uma coisa deve ter para ser chamada com determinado nome: por exemplo, ter certa cor, certo peso, certa fusibilidade etc., dá a certo metal o direito de ser chamado ouro; portanto, a essência nominal do ouro é o conjunto das qualidades exigidas para que demos o nome de ouro a certa coisa. Mas nós não sabemos qual é a "essência real" do ouro.

Há certos casos em que a essência real e a essência nominal coincidem, como, por exemplo, nas figuras da geometria. Tais figuras, porém, são construções nossas e é precisamente por esse motivo que a essência nominal coincide com a essência real. Mas, nas demais coisas, a divisão permanece clara.

Daí deriva forte dose de nominalismo para a concepção lockiana de ciência, particularmente importante no que se refere à física.

7 O nominalismo lockiano

Em conseqüência disso tudo, é claro que Locke encontra dificuldade para explicar a *abstração.*

No contexto das metafísicas clássicas, a abstração consiste naquele processo pelo

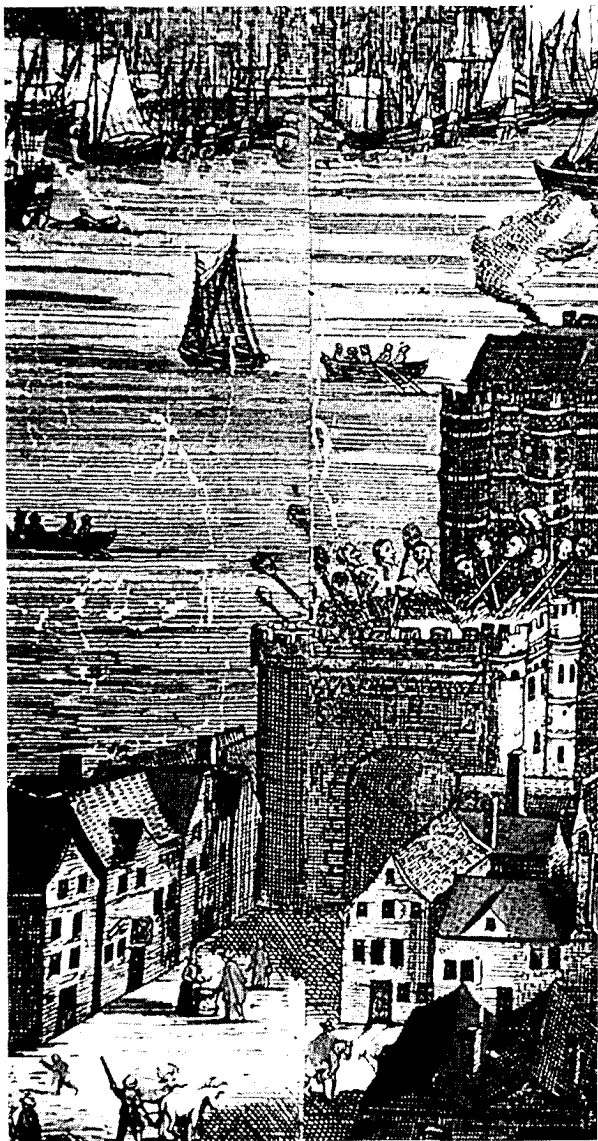
qual se consegue captar a essência, extraindo-a através de progressiva desmaterialização mental do objeto. Mas, dado que nega a essência real, ou melhor, a sua cognoscibilidade, Locke não tem outra saída senão a de considerar a abstração como *eliminação de algumas partes de idéias complexas de outras partes*. Por exemplo: tenho a idéia de Pedro e de João; elimino desse complexo de idéias aquelas que não são comuns a esses dois indivíduos (gordo, louro, alto, velho etc.); e mantenho aquele conjunto de idéias comuns aos dois indivíduos, indicando-o com o nome *homem;* passo então a usá-lo para me representar também outros homens. Portanto, para Locke, a abstração é uma *parcialização de outras idéias mais complexas*.

Com isso, Locke retoma e revigora o *nominalismo* da tradição inglesa, do qual Hobbes fornecera o mais recente exemplo. Assim, pode-se compreender muito bem as conclusões que nosso filósofo extrai no *Ensaio:* "[...] está claro que o *geral* e o *universal* não pertencem à existência real das coisas, mas são invenções e criaturas do intelecto, feitas por ele para seu uso e correspondendo somente aos sinais, sejam palavras, sejam idéias". E as palavras são "gerais quando utilizadas como sinais de idéias gerais, podendo assim ser aplicadas indiferentemente a muitas coisas particulares; já as idéias são gerais quando usadas para representar muitas coisas particulares. Mas a universalidade não pertence às próprias coisas, que são todas particulares em sua existência, incluindo as palavras e idéias que são gerais em seu significado. Por isso, quando nos afastamos dos particulares, aquilo que resta de geral é somente *uma criatura de nossa fabricação*; com efeito, sua natureza geral nada mais é que a capacidade conferida pelo intelecto de significar ou representar muitos particulares. O significado que tem é apenas uma relação que o espírito do homem acrescenta a esses particulares".

8 O verdadeiro e o falso como acordo e desacordo das idéias

Em todas as variedades que descrevemos, as idéias são o *material* do conhecimento, mas não ainda o conhecimento propriamente dito, no sentido de que, em si mesmas, elas estão aquém do verdadeiro e do falso.

Não há conhecimento sem a percepção de uma *concordância* (ou então de uma *discordância*) entre idéias ou grupos de idéias, pois só então temos o verdadeiro e o falso. Escreve Locke: "Parece-me então que o conhecimento nada mais seja do que *a percepção da conexão e da concordância, ou da discordância e do contraste entre nossas idéias. Ele consiste apenas nisso*".

Esse tipo de concordância ou discordância é de quatro espécies:

Particular de um grande mapa de Londres, gravado em 1616 por C. J. Visscher.

■ **Abstração.** A abstração, que para as metafísicas clássicas era o processo fundamental para captar a essência das coisas, para Locke é, ao contrário, a operação da mente por meio da qual "as idéias depreendidas de seres particulares tornam-se representações gerais de todas as da mesma espécie, e seus nomes tornam-se nomes gerais, aplicáveis a todos os objetos existentes que podem se conformar a tais idéias abstratas"; daqui derivam os universais, como as "essências" que, portanto, não pertencem à existência real das coisas, mas são invenções do intelecto e se referem apenas aos sinais, sejam eles palavras ou idéias.

a) identidade e diversidade;
b) relação;
c) coexistência e conexão necessária;
d) existência real.

Ora, em geral, a concordância entre as idéias pode ser percebida de dois modos diferentes: 1) por *intuição;* 2) por *demonstração*, e disso falaremos agora.

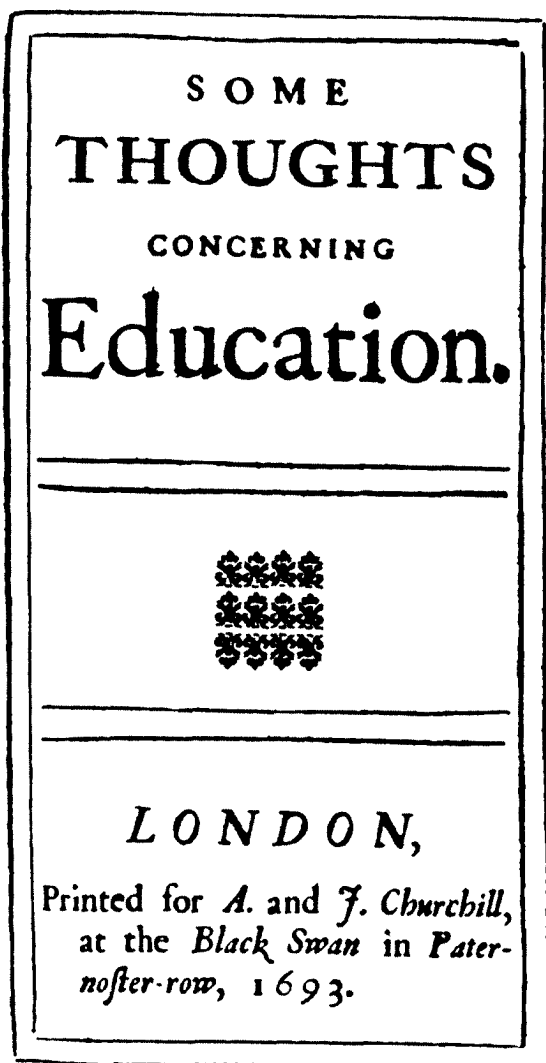
9 Intuição e demonstração

O acordo entre as idéias que percebemos por intuição é aquilo que temos pela *evidência imediata.*

Temos a demonstração quando o espírito percebe a concordância ou a discordância entre as idéias, mas *não imediatamente.* A demonstração procede mediante passagens intermediárias, ou seja, *através da intervenção de outras idéias* (uma ou mais, segundo o caso), sendo precisamente a esse "procedimento" ou "proceder" que chamamos de *razão* e de *raciocinar.* O procedimento demonstrativo nada mais faz que introduzir uma série de nexos evidentes em si mesmos, isto é, intuitivos, para demonstrar nexos entre idéias não-intuitivos em si mesmos. Portanto, em última análise, a validade da demonstração fundamenta-se na validade da intuição. Basta, por exemplo, pensar na demonstração dos teoremas geométricos, que conectam algumas idéias cujo nexo não é imediatamente evidente, através de uma série de "passagens", cada qual imediatamente evidente. Assim, a demonstração procede e se desdobra em uma série de intuições adequadamente concatenadas.

Tudo isso não propõe maiores problemas quando se trata dos primeiros três tipos de concordância ou discordância entre as idéias, de que falamos inicialmente — *a*) identidade-diversidade; *b*) relação; *c*) coexistência e conexão necessária —, dado que, nesses casos, *não* se está saindo do círculo das idéias puras. Os problemas, porém, surgem no caso *d*) da *existência real,* no qual não está em questão a simples concordância entre as *idéias*, mas a *concordância entre as idéias e a realidade externa.*

SOME
THOUGHTS
CONCERNING
Education.

LONDON,
Printed for *A.* and *J. Churchill,* at the *Black Swan* in *Pater-noster-row,* 1693.

Frontispício dos Pensamentos sobre a educação *de John Locke (Londres, 1693).*

E aqui volta a emergir o velho conceito de verdade como *adaequatio intellectus ad rem,* como concordância entre as idéias e as coisas, acima da simples concordância entre as idéias. Locke procura resolver essa dificuldade admitindo que nós temos conhecimento:

1) de *nossa existência* através da "intuição";

2) da *existência de Deus* mediante "demonstração";

3) da *existência das outras coisas* por meio de "sensação".

10 O conhecimento de nossa existência

Para justificar a afirmação de que nós temos consciência de nossa existência por "intuição", Locke se refere a modelos tipicamente cartesianos, embora de modo mais destemperado. Com efeito, também para ele nada pode ser mais evidente para nós do que nossa própria existência.

Eis suas próprias palavras: "Eu penso, eu raciocino, eu sinto prazer e dor: alguma dessas coisas pode ser para mim mais evidente do que a minha própria existência? Se duvido de todas as outras coisas, essa mesma dúvida me faz perceber minha própria existência e não me permite duvidar dela. Pois, se eu sei que sinto dor, é evidente que tenho uma percepção certa de minha própria existência, como da existência da dor que sinto. Ou, se sei que duvido, tenho a percepção certa da existência da coisa de que duvido, assim como do pensamento que eu *chamo de 'dúvida'*. A experiência nos convence de que temos *conhecimento intuitivo* de nossa própria existência e uma percepção interior infalível de que nós existimos. Em todo outro ato de sensação, raciocínio ou pensamento, nós estamos conscientes, diante de nós mesmos, do nosso próprio ser. *E, a respeito disso, não nos falta o mais alto grau de certeza*".

11 O conhecimento de Deus

Locke demonstra a existência de Deus recorrendo ao antigo princípio metafísico *ex nihilo nihil* e ao princípio da causalidade, do seguinte modo. Nós sabemos com absoluta certeza que há *algo que existe realmente.* Além disso, "por certeza intuitiva, o homem sabe que *o puro nada não produz um ser real mais do que não possa ser igual a dois ângulos retos.* Se um homem não sabe que o não-ente ou a ausência de todo ser não pode ser igual a dois ângulos retos, é impossível que conheça uma demonstração qualquer de Euclides. Por issso, se nós sabemos que há algum ser real e que o não-ente não pode produzir um ser real, essa é a demonstração evidente de que *algo existe desde a eternidade,* porque aquilo que não existe desde a eternidade teve início, e aquilo que teve início deve ter sido produzido por alguma outra coisa".

Locke demonstra então que essa outra coisa de que deriva nosso ser deve ser onipotente, onisciente e eterna.

É digno de nota o fato de que o "empirista" Locke considere que *a existência de Deus é inclusive mais certa do que aquilo que os sentidos nos manifestam!*

Eis suas palavras: "De tudo o que foi dito, está claro para mim que temos um conhecimento da existência de Deus mais certo do que qualquer outra coisa que os nossos sentidos nos tenham imediatamente manifestado. *Ouso dizer, inclusive, que conhecemos que há um Deus com mais certeza do que conhecemos que existe qualquer outra coisa fora de nós.* E quando digo que 'conhecemos', entendo que há em nós, ao nosso alcance, um conhecimento que não podemos deixar de ter, se a ele aplicarmos o nosso espírito como fazemos a muitas outras investigações".

12 O conhecimento dos objetos externos

Segundo Locke, no que se refere à existência das coisas externas, estamos *menos certos* do que em relação à nossa existência ou à existência de Deus. Locke afirma que "ter a idéia de algo em nosso espírito não prova a existência dessa coisa mais do que o retrato de um homem possa tornar evidente a sua existência no mundo, ou que as visões de um sonho constituam como tais uma história verdadeira".

Entretanto, está claro que, como não somos nós que produzimos nossas idéias, elas devem ser produzidas por objetos exter-

nos. Mas podemos estar certos da existência de um objeto que produz a idéia em nós *só até que a sensação é atual.* Nós estamos certos do objeto que vemos (este pedaço de papel, por exemplo) *enquanto o vemos e até que o vemos;* mas, quando ele é subtraído à nossa *atual* sensação, já não podemos ter certeza de sua existência (poderia ter sido rasgado ou destruído). Todavia, esse tipo de certeza da existência das coisas fora de nós é *suficiente* para os objetivos de nossa vida.

Por fim, no que se refere, à *conformidade* das idéias às coisas (se e até que ponto as idéias reproduzem exatamente os arquétipos das coisas), remetemos o leitor a tudo o que dissemos sobre o problema da natureza, da essência, das qualidades primárias e secundárias.

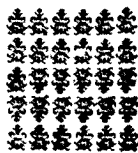
AN

ESSAY

CONCERNING

Humane Understanding.

In Four BOOKS.

Quam bellum est velle confiteri potius nescire quod nescias, quam ista effutientem nauseare, atque ipsum sibi displicere! Cic. de Natur. Deor. *l.* 1.

LONDON:

Printed by *Eliz. Holt*, for Thomas Basset, at the *George* in *Fleetstreet*, near St. *Dunstan's* Church. MDCXC.

Frontispício do Ensaio sobre o intelecto humano. *Nessa obra importante está presente o objetivo lockiano de estabelecer a gênese, a natureza e o valor do conhecimento humano, e de definir os limites dentro dos quais o intelecto humano pode mover-se.*

IV. A probabilidade, a fé e a razão

• Abaixo dos três graus de certeza existe o *juízo de probabilidade*, em que o acordo entre as idéias não é *percebido*, mas apenas *suposto*. Ha diversas formas de probabilidade fundadas:

O juízo de probabilidade → § 1

a) sobre a conformidade de algo com nossas experiências passadas;

b) sobre o testemunho dos outros homens;

c) sobre a *analogia*;

d) sobre o testemunho do próprio Deus, isto é, sobre a *revelação*, e nosso assentimento a ela é a *fé*, que é assim um princípio seguro de assentimento que não dá lugar a dúvidas.

• O interesse religioso de Locke consiste em compreender a revelação e em estabelecer seu traço essencial, que ele individua na *fé em Jesus Messias*: este é o mínimo núcleo veritativo necessário e suficiente para denominar-se cristãos; as outras verdades se acrescentam a esta ou são suas conseqüências.

Tudo isso, além do fato de que Locke em nada negou no cristianismo nem o componente sobrenatural nem o mistério, faz dele um filósofo substancialmente estranho ao deísmo, ao qual igualmente foi por vezes aproximado.

O núcleo veritativo cristão está na fé em Jesus → § 2

1 No acordo entre as idéias existem diversas formas de probabilidade

Logo abaixo dos três graus de certeza que descrevemos encontra-se o *juízo de probabilidade*, onde o acordo entre as idéias não é percebido (imediata ou mediatamente), mas somente "suposto".

Portanto, a probabilidade é só a aparência do acordo ou desacordo, através da intervenção de provas em que a conexão das idéias não é constante nem imutável ou, pelo menos, não é percebida como tal, "mas é ou aparece tal no mais das vezes, sendo suficiente para induzir o espírito a julgar a proposição verdadeira ou falsa, ao invés do contrário".

Naturalmente, há diversas formas de probabilidade.

1) A primeira baseia-se na conformidade de algo com nossas experiências passadas (se houvermos experienciado que certas coisas sempre aconteceram de certo modo, podemos considerar provável que elas continuem a acontecer do mesmo modo ou de modo semelhante).

2) A segunda baseia-se no testemunho dos outros homens; neste caso, temos a maior probabilidade quando há concordância entre *todas* as testemunhas.

Há ainda uma forma de probabilidade que não diz respeito a dados de fato suscetíveis de observação, como aqueles de que já falamos, mas a outra espécie de coisas, como, por exemplo, a existência de outras inteligências diferentes das nossas (anjos) ou o modo profundo de operar da natureza (as explicações de certos fenômenos físicos). Nesses casos, a regra da probabilidade baseia-se na *analogia*.

Por fim, há a *fé*, à qual Locke garante o máximo de dignidade. Eis seu texto principal sobre o assunto: "Além das que mencionamos até agora, há outra espécie de proposições *que exige o mais alto grau de nosso assentimento com base em simples testemunho*, concorde ou não concorde a coisa proposta com a experiência comum e com o curso ordinário das coisas. A razão disso é que *tal testemunho é o de Um que não pode enganar nem ser enganado, isto é, do*

próprio Deus. Inclui uma garantia que está além da dúvida, uma prova sem exceções. Com um nome peculiar chama-se *revelação*, ao passo que o nosso assentimento a ele chama-se *fé*, determinando absolutamente nossos espíritos e excluindo perfeitamente toda hesitação, como faz o conhecimento. E como não podemos duvidar de nosso ser, também não podemos duvidar que seja verdadeira a revelação que nos vem de Deus. De modo que a fé é um princípio estabelecido e seguro de assentimento e segurança, que não deixa lugar a dúvidas e hesitações. *Devemos apenas estar seguros de que se trata de uma revelação divina e que nós a compreendemos exatamente* [...]".

Locke está convencido de que, em última análise, a fé nada mais é que "um assentimento fundamentado na mais elevada razão".

2 A verdade fundamental: para dizermo-nos cristãos é preciso crer que "Jesus é o Messias"

Freqüentemente se fez de Locke um "deísta" ou um "pré-deísta". Locke, porém, na *Carta ao Reverendíssimo Edward Stillingfleet*, de 1697, rejeita com firmeza ser colocado ao lado dos deístas.

Na *Razoabilidade do cristianismo* (obra tão freqüentemente mal-entendida, e que deu origem a uma série de polêmicas), Locke *não* pretendeu transformar o discurso do cristianismo em um discurso racional: *fé e razão, para ele, permanecem âmbitos distintos*.

O que é premente para Locke é entender a revelação e estabelecer seu núcleo essencial, ou seja, individuar quais sejam as verdades em que precisamos crer para ser cristãos. Nosso filósofo chega à conclusão que tais verdades se reduzem a uma fundamental: em crer que "Jesus é o Messias", o que equivale a dizer que "Jesus é filho de Deus". Não é que, para Locke, *todas* as verdades do cristianismo se reduzam apenas a esta; esta, porém, constitui o mínimo núcleo veritativo que é necessário e suficiente crer para dizermo-nos cristãos. As outras verdades se acrescentam a esta ou a ela se seguem.

Além disso, Locke de fato não negou no cristianismo nem a componente sobrenatural, nem o mistério, e por isso o radicalismo deístico resulta substancialmente estranho a nosso filósofo. A *Razoabilidade do cristianismo*, assim como o *Ensaio sobre as epístolas de são Paulo*, são, na realidade, obras de exegese religiosa, com que Locke conclui seu itinerário espiritual.

O *Pós-escrito* à *Carta a Edward Stillingfleet*, redigido por Locke no castelo de Oates em janeiro de 1697, assim conclui: "A Sagrada Escritura é, e será sempre, a guia constante de meu consentimento; e eu sempre lhe prestarei ouvidos, porque ela contém a verdade infalível em relação a coisas da máxima importância. Gostaria que se pudesse dizer que nela não há mistérios; mas devo reconhecer que para mim existem, e temo que sempre existirão. Onde porém me falta a evidência das coisas, encontrarei fundamento suficiente para que eu possa crer: Deus disse isso. Condenarei, portanto, imediatamente e rejeitarei toda minha doutrina, logo que me seja mostrado que ela é contrária a qualquer doutrina revelada na Escritura".

Esta era uma tomada de posição perfeitamente em harmonia com as premissas gnosiológicas do *Ensaio sobre o intelecto humano*.

V. As doutrinas morais e políticas

• **Na base das concepções morais e políticas de Locke existe o princípio segundo o qual aquilo que impele o homem a agir é em geral o *mal-estar* de seu espírito por causa da necessidade de um bem ausente: quando e se tal bem é alcançado, o mal-estar se transforma então em *alívio*.**

A liberdade está portanto não no "querer", e sim no *poder de agir e de abster-se da ação*. A ética lockiana se configura como *utilitarista e eudemonista* – o bem e o mal morais não são mais que prazer ou dor, ou aquilo que propicia a nós prazer ou dor –, e todavia em sua base existe a *lei divina revelada*, que a própria razão humana pode descobrir.

A ética lockiana é utilitarista e eudemonista. O constitucionalismo liberal → § 1-2

No plano político, Locke teorizou o *constitucionalismo liberal*. A sociedade e o Estado nascem do direito natural, que é racional, e o governo tem, sim, o poder legislativo e executivo, mas continua sempre sujeito ao juízo do povo. Por fim, em contraste com Hobbes, para Locke o Estado não deve intervir nas questões de religião: a fé não pode ser *imposta*, e é preciso portanto ter *tolerância* para com as diversas fés religiosas.

1 Fundamentos racionais da moralidade

Muito menos rigorosas, embora interessantes, são as idéias morais e políticas de Locke, nas quais os estudiosos destacaram a presença de não poucas oscilações.

As concepções de base são as seguintes.

Como já vimos amplamente, os homens não têm leis e princípios práticos *inatos*.

O que leva o homem a agir e determina sua vontade e suas ações é a busca do bem-estar e da felicidade e, como diz Locke em uma passagem sugestiva, a sensação de *embaraço* em que freqüentemente se encontra.

Locke não considera mais a liberdade no sentido de "livre-arbítrio", o que teria implicado em considerações metafísicas estranhas ao seu empirismo. Por conseguinte, para Locke, a liberdade não está no "querer", e sim "no poder de agir ou abster-se da ação". Além disso, o homem tem o poder de "manter suspensa" a execução de seus desejos, a fim de examiná-los atentamente e ponderá-los, fortalecendo assim aquele poder concreto.

Como toda ética de fundo empirista, a ética lockiana só pode ser *utilitarista* e *eudemonista*.

As leis às quais os homens comumente referem suas ações são de três tipos diversos:

1) as *divinas;*
2) as *civis;*
3) as da *opinião pública* ou *reputação*.

1) Julgadas com base no parâmetro do primeiro tipo de leis, as ações humanas são "pecados" ou "deveres";

2) julgadas com base no parâmetro do segundo tipo de leis, as ações humanas são "delituosas" ou "inocentes";

3) julgadas com base no parâmetro do terceiro tipo de leis, as ações humanas são "virtudes" ou "vícios".

Na base da moralidade, portanto, está a *lei revelada,* que, aliás, Locke parece fazer coincidir com a lei "promulgada através das luzes da natureza", ou seja, com a lei que a própria razão humana pode descobrir.

2 O constitucionalismo liberal de Locke

Em seus escritos políticos, Locke teorizou aquela forma de constitucionalismo liberal pela qual se havia batido, e que se concretizou na Inglaterra com a Revolução de 1688.

A monarquia não se fundamenta no direito divino. Diz Locke que, embora em voga nos tempos modernos, essa tese não pode ser encontrada nas Escrituras nem nos antigos Padres.

A sociedade e o Estado nascem do direito natural, que coincide com a razão, a qual diz que, sendo todos os homens iguais e independentes, "ninguém deve prejudicar os outros na vida, na saúde, na liberdade e nas posses". São portanto "direitos naturais" o direito à *vida,* o direito à *liberdade,* o direito à *propriedade* e o direito à *defesa desses direitos.*

O fundamento da gênese do Estado, portanto, é a *razão* e não, como em Hobbes, o instinto selvagem.

Reunindo-se em uma sociedade, os cidadãos renunciam unicamente ao direito de se defenderem cada qual por conta própria, com o que não enfraquecem, e sim fortalecem os outros direitos.

O Estado tem o poder de fazer as leis (poder legislativo) e de impô-las, e fazer com que sejam cumpridas (poder executivo). Os limites do poder do Estado são estabelecidos por aqueles mesmos direitos dos cidadãos para cuja defesa nasceu. Portanto, os cidadãos mantêm o direito de se rebelarem contra o poder estatal, quando este atua contrariamente às finalidades para as quais nasceu. E os governantes estão sempre sujeitos ao julgamento do povo.

Ao contrário do que sustentava Hobbes, para Locke o Estado não deve ter ingerência nas questões religiosas. E, visto que a fé não é uma coisa que possa ser *imposta,* é preciso ter respeito e *tolerância* para com as várias fés religiosas: "A tolerância para com aqueles que discordam dos outros em matéria de religião é algo de tal forma consoante com o *Evangelho* e com a *razão,* que é monstruoso existirem homens cegos a tanta luz"

EPISTOLA

de

TOLERANTIA

ad

Clarissimum Virum

T. A. R. P. T. O. L. A.

Scripta à

P. A. P. O. I. L. A.

GOUDÆ,

Apud JUSTUM AB HOEVE,

CIↃ IↃC LXXXIX.

Frontispício da primeira edição latina da Epístola sobre a tolerância, *de 1689. Para Locke o Estado não deve ingerir-se nas questões de religião e, dado que a fé não pode ser imposta, é necessário ter respeito e tolerância para com as diversas religiões.*

LOCKE
O EMPIRISMO CRÍTICO

O programa do empirismo lockiano é:
EXAMINAR AS CAPACIDADES, AS FUNÇÕES E OS LIMITES DO INTELECTO HUMANO, A FIM DE ESTABELECER A GÊNESE, A NATUREZA E O VALOR DO CONHECIMENTO HUMANO

O objeto do intelecto humano quando pensa é **a idéia:** a *consciência* a respeito de uma idéia coincide com a própria *presença* da idéia na mente

A fonte de todo o nosso conhecimento é **a experiência:** a observação tanto dos objetos externos sensíveis, como das operações internas do espírito

Todas as idéias derivam da experiência: a mente é uma *tabula rasa* sobre a qual apenas a experiência escreve os conteúdos

Experiência externa:
IDÉIAS SIMPLES DE SENSAÇÃO
(produzidas em nós pelas *qualidades* dos objetos externos)

Experiência interna:
IDÉIAS SIMPLES DE REFLEXÃO
(operações do espírito)

Qualidades primárias e reais dos corpos (extensão, movimento etc.), das quais as idéias correspondentes são cópias exatas

Qualidades secundárias (cores, sabores etc.), em parte *subjetivas*, porque não se assemelham perfeitamente às qualidades primárias

Volição (vontade)

Percepção (intelecto)

1. Retenção
2. Distinção
3. Confronto
4. Composição

IDÉIAS COMPLEXAS:
1. Modos: idéias de afecções das substâncias (espaço, duração, ações morais)
2. Substâncias: idéias de um substrato comum a idéias relacionadas (corpóreas, espirituais)
3. Relações: idéias de relações (causalidade, identidade, idéias morais)

A total idéia complexa de uma coisa, designada pelo nome desta última, é a "essência" da própria coisa

5. Abstração

IDÉIAS GERAIS:
não pertencem às coisas, mas são invenções do intelecto e se referem apenas aos sinais lingüísticos

O conhecimento é a percepção da ligação e do acordo, ou do desacordo e do contraste, entre as idéias

GRAUS DE PERCEPÇÃO E DE CERTEZA:
1. *Intuição*, evidência imediata (conhecimento da própria existência): modo mais claro e mais certo de conhecimento
2. *Demonstração*, por meio do raciocinar (conhecimento de Deus)
3. *Sensação* (conhecimento das coisas externas)

A aparência do acordo ou do desacordo entre as idéias é a *probabilidade* (cuja forma mais elevada é a *fé*)

LOCKE

1 A crítica do inatismo

A primeira conseqüência do princípio lockiano fundamental, segundo o qual todas as idéias derivam sempre e apenas da experiência, *é que não existem idéias inatas.*

Esta importante argumentação, que polemiza sobretudo contra o apelo dos inatistas ao "consenso universal", é desenvolvida por Locke no primeiro livro do Ensaio sobre o intelecto humano *(1690).*

1. A opinião errônea de que subsistam princípios inatos no espírito

É opinião difundida que haja no intelecto certos *princípios inatos*, algumas noções primárias, características, por assim dizer, impressas no espírito do homem, que a alma recebe desde o primeiro momento de sua existência e leva consigo no mundo. Seria suficiente, para convencer os leitores privados de preconceitos sobre a falsidade desta suposição, mostrar (como espero fazer nas partes seguintes deste discurso) como os homens, apenas com o simples uso de suas faculdades naturais, podem adquirir todo o conhecimento que têm sem o socorro de alguma impressão inata e alcançar a certeza, sem tais noções originárias ou princípios. Com efeito, ser-me-á concedido facilmente, creio, que seria incongruência supor que as idéias das cores sejam inatas em uma criatura à qual Deus deu a visão e o poder de recebê-las com os olhos a partir dos objetos externos; e não seria menos irrazoável atribuir muitas verdades às impressões da natureza ou às características inatas, quando podemos observar em nós mesmos faculdades adequadas para adquirir um conhecimento delas igualmente fácil e certo como se tivessem sido originariamente impressas em nosso espírito.

Todavia, uma vez que a um homem não é permitido sem censura seguir os próprios pensamentos na busca da verdade, quando estes o conduzem ainda que um pouco para fora da estrada comum, exporei os motivos que me fizeram duvidar da verdade de tal opinião, como desculpa para meu erro, caso tenha feito algum; deixo isso ao julgamento daqueles que, como eu, estão dispostos a abraçar a verdade em qualquer lugar que a encontrarem.

2. O argumento do consenso universal e sua insuficiência

Não há opinião mais comumente aceita do que aquela segundo a qual há certos *princípios*, tanto *especulativos* como *práticos* (já que nos referimos a ambos), sobre os quais a humanidade está universalmente de acordo; estes princípios, dizem, devem portanto necessariamente ser as impressões constantes que a alma dos homens recebe com a própria existência e traz consigo no mundo com equivalente necessidade e realidade de suas faculdades inerentes.

Este argumento, tirado do consenso universal, apresenta o inconveniente que, se fosse verdadeiro em linha de fato de que existam verdades sobre as quais toda a humanidade está de acordo, isso não provaria que são inatas, se há outra maneira qualquer para indicar como os homens chegam ao acordo universal nas coisas sobre as quais concordam; o que presumo que se possa fazer.

Portanto, aquele que fala de noções inatas no intelecto não pode (se com isso entende uma verdade distinta qualquer) querer dizer que tais verdades se encontrem no intelecto de modo que este não as tenha percebido e que delas seja totalmente ignorante. Posto que se as palavras "estar no intelecto" têm uma propriedade qualquer, significam "ser entendidas". Portanto, estar no intelecto e não ser entendido, estar no espírito e não ser percebido, é o mesmo que dizer que qualquer coisa está e não está no espírito ou no intelecto. Se, portanto, estas duas proposições: "Tudo aquilo que é, é" e "É impossível que a mesma coisa seja e não seja" fossem impressas pela natureza, as crianças não poderiam ignorá-las; as crianças em fraldas e todos aqueles que têm uma alma deveriam necessariamente tê-las em seu intelecto, conhecer sua verdade e concordar com ela.

J. Locke,
Ensaio sobre o intelecto humano.

2 A origem das idéias

No segundo livro do Ensaio sobre o intelecto humano, *Locke se ocupa diretamente da origem das idéias simples, que constituem os elementos primeiros do pensamento.*

As idéias derivam exclusivamente da experiência, e precisamente da experiência tanto externa (sensação) *como interna* (reflexão).

1. A idéia é o objeto do pensamento

Uma vez que todo homem está consciente de pensar, e uma vez que isso a que o seu espírito se aplica enquanto pensa são as *idéias* que aí se encontram, está fora de dúvida que os homens têm em seu espírito muitas idéias; como, por exemplo, as expressas pelas palavras *brancura, dureza, doçura, pensar, movimento, homem, elefante, exército, embriaguez* e assim por diante. A primeira pergunta a ser feita é, portanto: *como lhe ocorrem tais idéias*?

Sei que é doutrina comumente admitida que os homens tenham idéias e características originárias estampadas em seu espírito desde o primeiro momento de sua existência. Já examinei difusamente esta opinião, e creio que aquilo que eu disse no Livro precedente será mais facilmente aceito quando tiver mostrado de onde o intelecto pode buscar todas as idéias que tem e de que maneiras e graus elas podem chegar ao espírito: para isso apelarei à observação e à experiência de cada um.

2. As duas fontes do conhecimento humano

Suponhamos pois que o espírito seja por assim dizer uma folha branca, sem qualquer sinal, sem qualquer idéia. De que modo chegará a ser provido delas? De onde provém o vasto depósito que a fantasia industriosa e ilimitada do homem traçou com uma variedade quase infinita? De onde se consegue todo o *material* da razão e do conhecimento? Respondo com uma só palavra: da experiência. Sobre ela todo o nosso conhecimento se funda e dela por último deriva. Nossa observação, empregada tanto para os objetos externos sensíveis, como para as operações internas de nosso espírito que percebemos e sobre as quais refletimos, é aquilo que fornece ao nosso intelecto todos os materiais do pensar. Estas são as duas fontes do conhecimento, das quais brotam todas as idéias que temos ou possamos ter naturalmente.

3. Os assim chamados princípios especulativos não são objeto de consenso universal

Todavia, e isso é pior, este argumento do consenso universal, do qual nos servimos para provar os princípios inatos, a mim parece uma demonstração de que não existem, posto que não há nenhum ao qual toda a humanidade dê um assentimento universal. Começarei pelos princípios especulativos e, na espécie, com os célebres princípios de demonstração. "Tudo aquilo que é, é" e "É impossível que a mesma coisa seja e não seja"; os quais, entre todos os outros, creio que tenham o título mais reconhecido para o inatismo. Estes têm uma reputação tão sólida de máximas universalmente aceitas, que sem dúvida se achará estranho que alguém pareça colocá-las em dúvida. Permito-me, porém, dizer que essas proposições estão muito longe de receber um assentimento universal, pois grande parte da humanidade nem sequer as conhece.

4. As crianças e os idiotas ignoram os princípios especulativos que, portanto, não são inatos

Com efeito, em primeiro lugar é evidente que as crianças e os deficientes não têm a mínima percepção ou pensamento a respeito destas proposições. E esta carência basta para destruir o assentimento universal que deve forçosamente ser a concomitante necessária de todas as verdades inatas; parece-me quase uma contradição dizer que existam verdades impressas na alma que ela não percebe ou compreende: pois a impressão, caso signifique alguma coisa, não pode ser mais que fazer com que certas verdades sejam percebidas. Imprimir algo no espírito sem que o espírito o perceba parece-me com efeito algo dificilmente inteligível. Se, portanto, as crianças e os deficientes têm uma alma ou um espírito no qual existem estas impressões, eles devem inevitavelmente percebê-las e necessariamente conhecer tais verdades e dar-lhes seu assentimento; como não o fazem, é evidente que não existem tais impressões. Com efeito, se não são noções naturalmente impressas, como podem ser inatas? E se são noções impressas, como podem ser desconhecidas? Dizer que uma noção é impressa no espírito, e ao mesmo tempo dizer que o espírito é ignorante dela e que até o momento jamais a percebeu, significa tornar esta impressão um nada. De nenhuma proposição se pode dizer que ela esteja no espírito enquanto o espírito jamais a tenha conhecido ou jamais foi consciente dela. Caso se pudesse, do mesmo modo se poderia dizer que todas as proposições que são verdadeiras e às quais o espírito poderá dar seu assentimento estão já impressas no espírito; com efeito, caso se possa dizer de alguma proposição que esteja no espírito sem que este a tenha jamais conhecido, será apenas porque ele é capaz de conhecê-la; e igualmente se pode dizer para todas as verdades que jamais conheceu nem jamais conhecerá, uma vez que um homem

pode viver muito tempo e, por fim, morrer, ignorando muitas verdades que seu espírito era capaz de conhecer, e com certeza. Por isso, se a capacidade de conhecer fosse a impressão natural de que se fala, todas as verdades que um homem viria a conhecer seriam inatas. O que não é mais que um modo impróprio de se exprimir, o qual, enquanto pretende afirmar o contrário, nada diz de diverso dos que negam os princípios inatos. Com efeito, não creio que alguém tenha negado que o espírito seja capaz de conhecer muitas verdades. A capacidade, dizem eles, é inata; o conhecimento é adquirido. Mas, então, que escopo tem a polêmica sobre as máximas inatas? Se as verdades podem ser impressas no intelecto sem ser percebidas, não vejo qual diferença possa haver, em relação à sua orignem, entre toda verdade que o espírito é *capaz* de conhecer: devem ser todas inatas ou todas adventícias, e em vão se procurará distingui-las.

a. A sensação

Em primeiro lugar, quando nossos sentidos entram em relação com objetos sensíveis particulares, transmitem ao espírito muitas percepções distintas das coisas, segundo os vários modos em que tais objetos agem sobre nossos sentidos. E assim chegamos a ter as *idéias* do *amarelo*, do *branco*, do *quente*, do *frio*, do *macio*, do *duro*, do *amargo*, do *doce* e de todas as que chamamos de qualidades sensíveis. E quando digo que os sentidos as transmitem ao espírito entendo que dos objetos externos eles transmitem ao espírito aquilo que nele produz estas percepções. Chamo *sensação* esta grande fonte da maior parte das idéias que temos, que dependem inteiramente de nossos sentidos dos quais o intelecto as deriva.

b. A reflexão

Em segundo lugar, a outra fonte da qual a experiência extrai as idéias que fornece ao intelecto é a percepção das operações de nosso espírito em nós mesmos, assim como é aplicado às idéias que tem; operações que, quando a alma reflete e as considera, fornecem ao intelecto outro conjunto de idéias que não poderiam ser obtidas das coisas externas. Tais são o *perceber*, o *pensar*, o *duvidar*, o *crer*, o *raciocinar*, o *conhecer*, o *querer* e todas as diversas ações de nosso espírito; e como nós mesmos somos conscientes delas e as observamos, delas recebemos em nosso intelecto idéias igualmente distintas como as que provêm dos corpos que agem sobre nossos sentidos. Todo homem tem em si esta fonte de idéias; e embora não se trate de um sentido, pois nada tem a ver com os objetos externos, todavia é muito semelhante a ele e poderia propriamente ser chamada de *senso interno*. Mas assim como chamo a outra de sensação, chamo esta de *reflexão*, pois as idéias que ela nos dá são apenas as obtidas pelo espírito quando reflete em si mesmo sobre suas próprias operações. Com reflexão entendo, portanto, na continuação deste discurso, a informação que o espírito tem de suas próprias operações e da maneira com que estas se desenvolvem, motivo pelo qual vêm a estar no intelecto as idéias destas operações. Digo que estas duas coisas, isto é, as coisas externas materiais como objetos da *sensação*, e as operações de nosso espírito dentro de nós como objetos da *reflexão*, são as únicas origens das quais todas as nossas idéias têm início. Emprego o termo *operações* em sentido lato, como compreendendo não só ações do espírito em torno das próprias idéias, mas também de alguma espécie de paixão que por vezes delas nasce, como a satisfação ou a inquietude às quais um pensamento dá lugar.

5. Não há outra fonte de conhecimento

Não me parece que o intelecto tenha o mínimo indício de uma idéia que não lhe provenha de uma ou de outra destas duas fontes. Os *objetos externos* fornecem ao espírito as idéias das qualidades sensíveis, que são todas as diversas percepções que eles produzem em nós; e o *espírito* fornece ao intelecto as idéias das próprias operações.

Quando tivermos examinado bem estas idéias e seus vários modos [combinações e relações], veremos que toda a nossa provisão de idéias se reduz a elas e que não temos nada em nosso espírito que não provenha a nós por meio de um ou outro destes caminhos. Examine cada um seus próprios pensamentos e indague a fundo sobre seu próprio intelecto, e diga-me depois se todas as idéias originárias que aí se encontram provêm de uma fonte diversa dos objetos de seus sentidos ou das operações de seu espírito, consideradas como objetos de sua reflexão. E por maior que seja a massa dos conhecimentos que crê ter, ele verá, depois de um rigoroso exame, que não há nenhuma idéia em seu espírito que não tenha sido impressa por uma destas duas fontes.

J. Locke,
Ensaio sobre o intelecto humano.

3 As idéias complexas

O espírito, que é passivo ao receber as idéias simples, logo que as recebeu está em grau de operar ativamente sobre elas de diversos modos, *e sobretudo tem o poder de combinar as idéias entre si, formando assim* as idéias complexas.

As idéias simples

a. Elementaridade das idéias simples

Para melhor entender a natureza, o modo e a extensão de nosso conhecimento, uma coisa deve ser atentamente observada a respeito das idéias que temos: algumas delas são *simples*, outras *complexas*.

Embora as qualidades que agem sobre nossos sentidos estão, nas próprias coisas, tão unidas e misturadas que não há separação nem distância entre elas, é em todo caso claro que as idéias produzidas por elas no espírito nele entram, mediante os sentidos, simples e não misturadas. Com efeito, mesmo a vista e o tato recebem freqüentemente ao mesmo tempo diversas idéias do mesmo objeto, como por exemplo quando se vêem ao mesmo tempo o movimento e a cor, ou quando a mão sente a suavidade e o calor no mesmo pedaço de cera, as idéias simples, todavia, unidas assim no mesmo sujeito, são tão claramente distintas como as que chegam por sentidos diversos. A frieza e a dureza que são sentidas em um pedaço de gelo são idéias igualmente distintas no espírito como o odor e a brancura de um lírio ou o sabor do açúcar e o odor de uma rosa. Não há nada mais evidente para um homem do que a percepção clara e distinta que tem daquelas idéias simples; cada uma delas, não sendo composta em si mesma, contém em si nada mais que uma *só aparência uniforme ou concepção no espírito*, e não pode ser distinta em idéias diversas.

b. O espírito não pode criar nem destruir as idéias simples

As idéias simples, que são os materiais de todo o nosso conhecimento, são sugeridas e fornecidas ao espírito apenas pelos dois caminhos acima mencionados, isto é, a sensação e a reflexão. Uma vez que o intelecto imaginou as idéias simples, ele tem o poder de repeti-las, confrontá-las e uni-las junto, em uma variedade quase infinita, e assim pode formar à vontade novas idéias complexas. Todavia, nem mesmo o engenho mais exaltado ou o intelecto mais vasto têm o poder, por mais vivaz e diversificado que seja seu pensamento, de *inventar* ou *moldar* uma só idéia simples nova no espírito, que não tenha sido apreendida nos modos já mencionados; e nem mesmo a força do intelecto pode *destruir* as que existem. O domínio do homem sobre este pequeno mundo de seu intelecto é quase o mesmo que aquele que tem no grande mundo das coisas visíveis, onde seu poder, mesmo que exercitado com arte e habilidade, não consegue fazer mais do que compor e dividir os materiais que estão à disposição, mas nada pode fazer para fabricar a mínima partícula de matéria nova ou para destruir um átomo daquela que já existe. Qualquer um que tente moldar em seu intelecto uma idéia simples não recebida mediante os sentidos a partir de objetos externos ou a partir da reflexão sobre as operações de seu espírito, encontrará em si a mesma incapacidade. Gostaria que alguém tentasse imaginar um gosto que jamais tenha chegado a seu paladar, ou fazer-se uma idéia de um perfume que jamais tenha aspirado; quando ele o puder fazer, estarei pronto para concluir que um cego pode ter idéias das cores

As idéias complexas

a. O espírito forma as idéias complexas com as simples

Até agora examinamos as idéias que o espírito recebe passivamente, e que são as simples, recebidas pela sensação e pela reflexão das quais acabamos de falar; o espírito não pode formar-se por si, nem ter alguma idéia que não consista inteiramente daquelas. Todavia, enquanto o espírito está inteiramente passivo ao receber todas as suas idéias simples, ele exercita por sua vontade numerosos atos mediante os quais outras idéias são moldadas com as idéias simples, como materiais e fundamentos delas. Os atos com que o espírito exercita seu poder sobre as idéias simples são principalmente estes três: 1) Combinar várias idéias simples para delas formar uma complexa; desse modo são formadas todas as *idéias complexas*. 2) Pôr junto duas idéias, simples ou complexas, e justapô-las de modo a vê-las juntas sem uni-las; assim o espírito obtém todas as suas *idéias de relações*. 3) Separar as idéias de todas as outras que as acompanham em sua existência real, e isto se chama abstração: desse modo são formadas todas as *idéias gerais*. Isso mostra que o poder do homem e os modos

de seu operar são muito semelhantes no mundo material e no intelectual. Com efeito, em ambos os mundos os materiais são tais que ele não tem nenhum poder sobre eles nem para fazê-los nem para destruí-los e, portanto, tudo aquilo que pode fazer é uni-los juntos ou justapô-los ou separá-los do todo. Começarei pelo primeiro destes atos ao considerar as idéias complexas, e tratarei os outros dois no devido lugar. Uma vez que se observa que as idéias simples existem unidas juntas em várias combinações, o espírito tem o poder de considerar diversas delas unidas juntas como uma única idéia; e isso acontece não só enquanto estão unidas nos objetos externos, mas também enquanto o próprio espírito as uniu. As idéias assim compostas de várias idéias simples colocadas juntas, eu as chamo de *complexas*: tais são a beleza, a gratidão, um homem, um exército, o universo; as quais, embora sejam compostas de várias idéias simples ou de idéias complexas por sua vez formadas por idéias simples, são todavia consideradas, quando o espírito o quiser, cada uma por si, como uma coisa inteira e designada com um só nome.

Nesta faculdade de repetir e conjugar as próprias idéias entre si, o espírito tem grande poder de variar e multiplicar os objetos de seus pensamentos, muito além daquilo que lhe foi fornecido pela sensação ou pela reflexão; mas tudo se limita, porém, às idéias simples que ele recebeu daquelas duas fontes, que são os materiais últimos de cada composição sua. As idéias simples provêm, com efeito, todas das próprias coisas, e destas o espírito *não pode* ter mais ou diferentes do que as que lhe foram sugeridas. Não pode haver outras idéias das qualidades sensíveis, exceto aquelas que lhe vêm do exterior mediante os sentidos, nem quaisquer idéias de outra espécie de operações de uma substância pensante, exceto aquelas que encontra em si próprio. Mas, uma vez obtidas as idéias simples, ele não está reduzido à simples observação e àquilo que lhe é oferecido a partir do exterior; pode, com seu próprio poder, colocar juntas as idéias que tem e assim formar novas idéias complexas, que jamais havia recebido assim unidas.

b. Modos, substâncias, relações

De qualquer modo que sejam compostas ou decompostas, por mais infinito que seja seu número e sem limites sua variedade, que ocupa e empenha os pensamentos dos homens, creio que as *idéias complexas* possam, todavia, ser agrupadas nestes três setores:

1. *modos;*
2. *substâncias;*
3. *relações.*

Em primeiro lugar, chamo de *modos* as idéias complexas que, embora compostas, não contêm em si a suposição de subsistir por si, mas são consideradas como dependências ou afecções das substâncias: tais são as idéias designadas pelas palavras triângulo, gratidão, homicídio etc. E peço desculpa se nisso uso a palavra "modo" em um sentido um tanto diverso de seu significado ordinário; é, com efeito, inevitável nos discursos que diferem das noções comumente recebidas ou cunhar novas palavras ou fazer uso das palavras velhas em sentido novo. No caso presente, este último caso é talvez o mais aceitável dos dois.

De *modos*, há duas espécies que merecem uma consideração à parte.

Primeiro, alguns são simples variações ou combinações diversas da mesma idéia simples, sem a mistura de outras idéias: como uma dúzia ou uma vintena, as quais não são mais que as idéias de outras unidades distintas adicionadas, e estas eu chamo de *modos simples*, enquanto estão contidos nos limites de uma só idéia simples.

Segundo, há outros compostos de idéias simples de várias espécies, colocadas juntas para formar uma idéia complexa: por exemplo, a beleza, que consiste de certa composição de cor e de figura que causa prazer a quem a olha; o furto, que é a mutação clandestina na posse de uma coisa qualquer, sem o consentimento do proprietário, e contém, como é evidente, uma combinação de várias idéias de espécies diversas. Chamo a estes de *modos mistos*.

Em segundo lugar, as idéias de *substâncias* são combinações de idéias simples das quais se assume que representem coisas *particulares* distintas que subsistem por si, e das quais a idéia presumida ou confusa de substância, seja qual for, é sempre a primeira e a mais importante. Assim [...] a combinação das idéias de certa espécie de figura com os poderes do movimento, do pensamento e do raciocinar, unidas à substância, forma a idéia comum do homem. Ora, há duas espécies de idéias também das substâncias; uma, de substâncias *singulares* como existem separadamente, como de um homem ou de uma ovelha; a outra de diversas destas postas junto, como um exército de homens ou um rebanho de ovelhas. E estas idéias *coletivas* de diversas substâncias colocadas juntas são, cada uma por si, idéias singulares como as de um homem ou de uma unidade.

Em terceiro lugar, a última espécie de idéias complexas é a que chamamos de *relação*, que consiste em considerar e confrontar uma idéia com outra.

J. Locke,
Ensaio sobre o intelecto humano.

George Berkeley: o imaterialismo em função de uma apologética renovada

I. A vida e o significado da obra de Berkeley

• **George Berkeley nasceu em Kilkenny, na Irlanda, em 1685. Estudou matemática, filosofia, lógica e os clássicos no Trinity College de Dublin, onde se tornou doutor em 1707. Em Dublin publicou, em 1709, o *Ensaio para uma nova teoria da visão*, e em 1710 o *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*; no mesmo ano tornou-se padre anglicano e professor adjunto de grego no Trinity College.**

Em 1713 foi para Londres, onde publicou os *Três diálogos entre Hylas e Philonous* e conheceu Swift. Entre 1714 e 1720 viajou pela Europa. Voltando a Londres, em 1721 doutorou-se em teologia e foi nomeado decano da catedral de Derry. Convencido de que a Europa já estava condenada a uma inevitável decadência moral, apresentou no parlamento um projeto para a fundação de um colégio universitário na América para educar os jovens indígenas americanos; zarpou em 1728 para a América, com a certeza de ter persuadido a todos da bondade de seu projeto, e passou três anos no Rhode Island, onde compôs o *Alcifrão* (publicado depois em Londres em 1732); mas em 1731, vendo que os subsídios do governo não chegavam, voltou para a Inglaterra.

Em 1734 foi nomeado bispo da pequena diocese de Cloyne, na Irlanda, onde permaneceu até poucos meses antes da morte, ocorrida em 1753.

Traços biográficos → § 1

1 O projeto para a fundação de um colégio universitário na América

George Berkeley é um pensador de grande destaque na primeira metade do Setecentos. Empenhado em um *projeto apologético* contra o materialismo, o ateísmo e os livres-pensadores, Berkeley desenvolve uma teoria do conhecimento nominalista e fenomenista, rica em engenhosas argumentações e em intuições que, depois dele, iriam continuar preocupando ou, de qualquer modo, interessando a muitos filósofos durante longo tempo.

George Berkeley, irlandês, nasceu em Kilkenny em março de 1685, primogênito de seis filhos. Educado em Dysert Castle, nas proximidades de Thomastown, aos onze anos de idade ingressou no colégio de Kilkenny e aos quinze já era aluno do Trinity College de Dublin, onde estudou matemática, filosofia, lógica e os clássicos. Tornando-se *fellow*, ou seja, doutor, no College em 1707, nesse ano e no seguinte escreveu uma série de anotações (os *Comentários filosóficos*) que, como veremos, contêm os traços fundamentais do seu *projeto filosófico*. Em 1709, publicou em Dublin o *Ensaio por uma nova teoria da visão*; no ano seguinte, quando tinha apenas vinte e cinco anos, publicou o *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*.

Em 1710 tornou-se pastor anglicano e professor adjunto de grego no Trinity College de Dublin. Em 1713, mudou-se para

Londres, onde publicou os *Três diálogos entre Hylas e Philonous*. Nesse trabalho, verdadeira obra-prima da literatura em língua inglesa, retornam as teses do *Tratado*. E Philonous, o imaterialista, defende precisamente a teoria do imaterialismo contra Hylas, defensor da realidade da matéria: "Eu – diz Philonous – não sou da opinião de transformar as coisas em idéias, mas muito mais as idéias em coisas, enquanto tomo pelas próprias coisas reais aqueles objetos imediatos de percepção que, segundo vós, são apenas aparências das coisas".

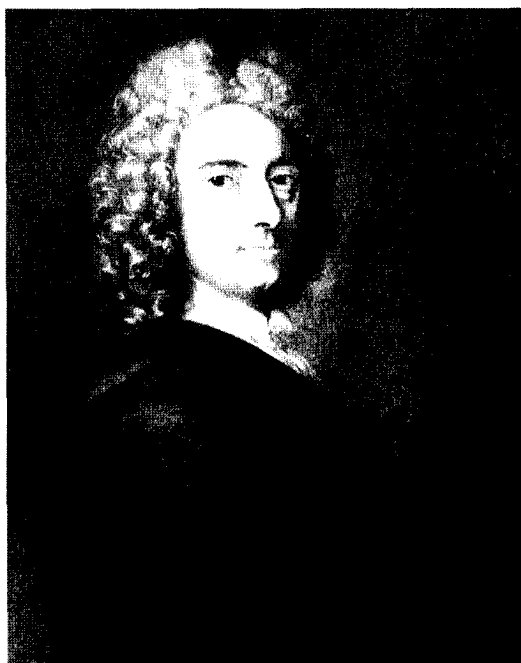
Em Londres, Berkeley conheceu J. Swift, também irlandês, que o apresentou à corte e o fez conhecer o conde de Peterborough. Na qualidade de capelão, Berkeley acompanhou o conde em uma viagem que, em 1714, o levou a Paris, Lião e depois à Itália, até Livorno. Em 1716, Berkeley empreendeu uma segunda e longa viagem, que se encerrou em 1720. Nessa viagem, em que acompanhava George Ashe, filho deficiente do bispo de Clogher, visitou novamente Paris, esteve em Turim, deteve-se em Nápoles e depois realizou uma excursão pela Púglia; ficou em Íschia por quatro meses, passou um inverno inteiro na Sicília e, em 1718, foi para Roma.

Nesse período, escreve em latim o *De motu*, contra a interpretação substancialista da teoria de Newton. E a ocasião para a elaboração dessa obra foi a participação em um concurso promovido pela Academia da França.

No outono de 1720 retornou a Londres. Doutorou-se em teologia em 1721 e, depois de ter ensinado teologia, grego e hebraico no Trinity College de Dublin, foi nomeado decano da catedral de Derry.

Nesse período, ele concebeu o projeto de fundar um colégio nas ilhas Bermudas, com o objetivo de evangelizar os "selvagens" da América. Sua idéia era a de que a Europa já estava condenada a uma inevitável decadência moral. Assim, a civilização e a religião só iriam sobreviver se as pessoas estivessem em condições de levá-las aos povos jovens. Como Esther Vanhomrigh (chamada "Vanessa", mulher amada por Swift) lhe deixasse metade de seus bens, Berkeley, persuadido de que havia convencido a todos da validade do seu projeto, partiu da Inglaterra para a América em 1728. Ficou três anos em Rhode Island, à espera dos subsídios que lhe haviam sido prometidos. Mas estes não chegaram, e assim em 1731 ele voltou à Inglaterra. Como recorda Bertrand Russell, é ele o autor do conhecido verso: "O caminho do Império começa do Ocidente". Foi por causa desse verso que a cidade de Berkeley, na Califórnia, tomou o seu nome. Nos três anos que transcorreu em Rhode Island, onde comprou uma fazenda e construiu uma casa, Berkeley escreveu o *Alcifrone*, publicado em Londres em 1732.

Em 1734, Berkeley foi nomeado bispo da pequena diocese de Cloyne, na Irlanda. Dedicado à realização de obras filantrópicas e morais, permaneceu em Cloyne até poucos meses antes de sua morte, ocorrida em 1753. Uma epidemia que grassou entre 1739 e 1740 constituiu a oportunidade para que o bispo Berkeley escrevesse e publicasse, em 1744, a *Siris, série de reflexões e pesquisas filosóficas sobre as virtudes da água de alcatrão, e diversos outros assuntos ligados entre si e surgidos uns dos outros*.

Durante o verão de 1752, Berkeley transferiu-se para Oxford, onde morreu poucos meses depois, em 14 de janeiro de 1753. Em 1871, foi publicado, póstumo, o relato de sua viagem à Itália, intitulado *Diário na Itália*.

George Berkeley (1685-1753) é, ao mesmo tempo, o mais paradoxal e o mais profundo dos empiristas ingleses. Sua máxima "esse est percipi" marcou uma etapa fundamental na história da gnosiologia contemporânea.

II. As idéias, o conhecimento humano e o grande princípio: "esse est percipi"

• No *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*, Berkeley quer extirpar o erro da imagem substancial-materialista do universo, tornada quase inatacável pela ciência moderna e sobretudo pela de Newton. Em sua opinião, as causas desse erro são as duas crenças no valor das *idéias abstratas* e na existência das *qualidades primárias*.

Todas as idéias são sensações singulares
→ § 1-2

Ora, como Locke, também Berkeley sustenta que o conhecimento humano é *conhecimento de idéias*, e não de fatos; segundo Berkeley, porém, *todas as idéias são nada mais que sensações*, e *toda idéia é apenas uma sensação singular*: as que chamamos "coisas" emergem da combinação constante ou da coexistência habitual de algumas dessas idéias.

• Por conseguinte, *não existem idéias abstratas*; não existe, por exemplo, a idéia de "homem": o "homem" é apenas uma palavra, enquanto nossas sensações – nossas idéias – se referem sempre e apenas a um homem particular.

O nominalismo de Berkeley
→ § 3-5

Existem certamente *idéias gerais*, as quais são porém *idéias particulares* usadas para representar outras idéias afins a elas; as idéias abstratas são portanto *ilusões perigosas*, porque induzem a criar substâncias independentes de nossas sensações.

Nisso consiste o *nominalismo* de Berkeley, para o qual *existe apenas aquilo que e enquanto é percebido*; e, uma vez que percebemos apenas nossas idéias ou sensações, é inútil falar de coisas que estariam além de nossas percepções.

• Igualmente errônea e perigosa é a distinção entre *qualidades primárias* e *qualidades secundárias*, porque a ela está ligada a idéia de uma matéria distinta e existente *independentemente do espírito que a percebe*. Esta idéia deve ser combatida também porque está na base do materialismo e do ateísmo, dado que, uma vez admitida a existência da matéria, a conseqüência é reconhecê-la como infinita, imutável e eterna. Assim desmorona e se revela inteiramente privada de sentido também a idéia de *substância material*, isto é, a idéia da matéria como *substratum*, que sustentaria seu "acidente" da extensão.

A crítica do materialismo
→ § 6-7

• Além da infinita variedade de idéias, ou de objetos do conhecimento, há o percipiente: a "mente", a "alma", o "eu", que é algo de inteiramente diverso de todas as idéias e no qual elas existem, isto é, são percebidas. E uma vez que a combinação das idéias dá lugar àquilo que chamamos "coisas", Berkeley enuncia o princípio fundamental de seu filosofar: *esse est percipi*: o *ser* das coisas é *ser percebidas*, a existência de uma coisa consiste exclusivamente em seu ser percebida pelo sujeito.

A existência de uma "coisa" consiste em seu ser percebida
→ § 8-10

1 Nosso conhecimento é conhecimento de idéias e não de fatos

Em 1710 sai o *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*, a obra mais conhecida de Berkeley, cuja *primeira parte* — no fim das contas, a única a ser publicada — traz o seguinte título: "Primeira parte, na qual indaga-se das causas principais de erro e dificuldade nas ciências e também as bases do ceticismo, do ateísmo e da irreligiosidade".

Pois bem, o erro fundamental que Berkeley pretende erradicar dos fundamentos é precisamente aquela imagem substancialista-materialista do universo tornada quase inatacável pela ciência moderna, sobretudo pela ciência newtoniana.

Na opinião de Berkeley, as causas primeiras desse erro estão:

a) na crença no valor das *idéias abstratas*;

b) na crença — ligada à primeira — de que, como contrapartida às *qualidades secundárias*, existem *qualidades primárias*.

Para simplificar, podemos dizer que os alvos visados por Berkeley em seu *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano* são Newton e Locke, isto é, o universo newtoniano, feito de substância material independente da mente, e a psicologia lockiana, que, por exemplo, admite que boa parte de nosso conhecimento é constituída de idéias abstratas.

Todavia, para compreender bem estas duas complexas questões, devemos entender qual é a origem e o objeto de nosso conhecimento.

Juntamente com Locke, Berkeley sustenta que nosso conhecimento é *conhecimento de idéias* e não de fatos. Portanto, *os objetos de nosso conhecimento são idéias.*

■ **Conhecimento humano.** **O conhecimento humano para Berkeley resulta de duas "coisas" totalmente distintas e heterogêneas: os *espíritos*, que são substâncias ativas, indivisíveis, incorruptíveis, e as *idéias*, que são paixões inertes, transitórias, perecíveis, isto é, *entidades dependentes* das substâncias espirituais. O *espírito* é propriamente o sujeito *que percebe as idéias*, as quais "não podem existir a não ser em uma mente que as percebe"; ora, para Berkeley *todas as idéias nada mais são que sensações*, e nossos sentidos nos informam apenas das sensações, mas de modo nenhum da existência de coisas fora da mente: portanto, não existe nada fora daquilo que é percebido pelo espírito, e o esse ("ser") do que chamamos "coisas" é simplesmente um *percipi* ("ser percebidas").**

2 As idéias derivam apenas das sensações

Mas de onde provêm essas idéias? Responde Berkeley: "Da vista obtenho as idéias da luz e das cores, com seus vários graus e suas diferenças. Com o tato percebo o duro e o macio, o quente e o frio, o movimento e a resistência etc., tudo isso em quantidade e grau maior ou menor. O olfato me fornece os odores; o gosto me dá os sabores; o ouvido transmite à mente os sons, em toda sua variedade de tons e combinações".

As idéias, portanto, são sensações. Elas provêm dos sentidos.

E é por causa da combinação constante ou da habitual coexistência dessas idéias que emerge aquilo que nós chamamos de coisas ou objetos: "Como se vê que algumas dessas sensações se apresentam juntas, elas são apontadas com um só nome e, por conseguinte, consideradas como uma coisa só. Assim, por exemplo, observando que certa cor se faz acompanhar por certo sabor, certo odor, certa forma e certa consistência, todas essas sensações são consideradas como uma coisa só e distinta das outras, indicada com o nome de 'maçã'; ao passo que outras coleções de idéias constituem uma pedra, uma árvore, um livro e semelhantes coisas sensíveis, que, sendo agradáveis ou desagradáveis, excitam em nós os sentimentos de amor, de ódio, de alegria, de ira etc."

Todas as idéias, portanto, derivam das sensações, e os "objetos" ou "coisas" são apenas coleções ou combinações formadas por sensações.

3 Por que não existem idéias abstratas

Na opinião de Berkeley, não existem *idéias abstratas*, como, por exemplo, a idéia abstrata de *homem*, de *extensão*, de *cor* etc. Em suma, Berkeley contesta a teoria segundo a qual a mente humana teria a capacidade de abstração e nega o valor das idéias abstratas.

Toda idéia, com efeito, é apenas uma sensação singular. Nós não percebemos o

"homem", mas *este* homem; nós não temos a sensação *da* "cor", mas *desta* cor, que tem esta tonalidade; e, da mesma forma, nós não ouvimos o som, mas *este* som.

E toda sensação, precisamente, é *singular* e não abstrata. Eu não posso ter a idéia de triângulo se não penso simultaneamente em um triângulo escaleno, em um triângulo isóscele ou em um triângulo eqüilátero. E o "homem" é apenas uma palavra: nossas sensações, imaginações ou recordações — isto é, nossas idéias — dizem respeito sempre a um homem particular.

Concluindo, as idéias abstratas são ilusões. E *ilusões perigosas,* já que induzem a ontologizar, ou seja, a "criar" substâncias ou substratos para além de nossas sensações. Impelem-nos a conceber mundos fantásticos de essências ("o homem", "a cor", "os corpos materiais" etc.), que presumimos serem reais.

4 O nominalismo de Berkeley

Esta é, portanto, uma forma de *nominalismo* bastante acentuada.

Em suma: nós conhecemos somente idéias; estas coincidem com as impressões dos sentidos; as impressões dos sentidos são sempre singulares, ou seja, concretas e individuais; conseqüentemente, a teoria lockiana da abstração está equivocada; e trata-se de um erro grave, pois gera a ilusão de que existem substâncias, essências ou, de todo modo, coisas para além das nossas percepções, como substratos delas.

Na realidade, as idéias abstratas são ilusões; toda idéia é particular.

E só quando tomamos uma idéia *particular* e a *usamos* para representar todas aquelas idéias que a ela se assemelham é que, então, chamamos tal idéia particular de *geral.* Mas uma idéia geral não é de modo algum uma idéia *abstrata*, isto é, uma idéia que deveria prescindir de cada uma e de todas as características perceptíveis por nossos sentidos.

Nós não conhecemos o "homem", mas apenas este ou aquele homem; não conhecemos a "extensão", mas sempre esta ou aquela coisa extensa; não conhecemos a "casa", mas sempre esta ou aquela casa e assim por diante. A realidade é que, de quando em vez, nós temos sensações distintas, concretas e individuais, que, apresentando-se constantemente juntas, fazem emergir a idéia de casa, de homem, de rio ou de extensão.

5 Conseqüências do nominalismo de Berkeley

As idéias abstratas, portanto, devem ser rejeitadas porque alimentam a crença em *substâncias* existentes independentemente de nossas sensações e que constituiriam suas causas. Aí está a razão daquela "estranhamente difundida opinião" de que "as casas, as montanhas, os rios, em suma, todos os objetos sensíveis têm uma existência, real ou natural, distinta do fato de serem percebidos pelo intelecto", enquanto, na realidade, cada uma destas coisas *existe apenas enquanto é percebida.*

Admitindo que todo o nosso conhecimento consiste de sensações, torna-se evidente que o critério para dizer se uma coisa existe é que ela *seja percebida.* Não há percepção a partir do nada. Nós só percebemos nossas idéias ou sensações. Portanto, é vão falar de cópias materiais que estão além de nossas percepções. Como também é vão falar de substâncias não perceptíveis expressas por *idéias abstratas*, substâncias que constituiriam o *substratum* das nossas sensações. Nosso conhecimento é feito de sensações; a mente percebe sensações e as combina.

Não vai além delas, nem pode ir.

6 É falsa a distinção entre qualidades primárias e qualidades secundárias

Se as idéias abstratas são errôneas e perigosas, não menos errônea e perigosa é a distinção entre *qualidades primárias* e *qualidades secundárias.* Diz Berkeley: "Com as primeiras, (alguns) indicam a extensão, a forma, o movimento, a quietude, a solidez ou impenetrabilidade e o número; com as segundas, denotam todas as outras qualidades sensíveis, como as cores, os sons, os sabores etc."

Pois bem, aqueles que afirmam tal distinção a entendem no sentido de que as

idéias que temos das qualidades secundárias (cores, sabores, sons etc.) não são idéias *de coisas* externas à nossa mente, enquanto dizem que "as nossas idéias das qualidades primárias são exemplares ou modelos de coisas que existem fora da mente, em uma substância privada de pensamento que se chama 'matéria' ". Por conseguinte, comenta Berkeley, "por 'matéria' devemos entender uma substância inerte e privada de sentido, na qual subsistiram atualmente a extensão, a forma, o movimento etc.".

Como se vê, portanto, à distinção entre qualidades secundárias e primárias está ligada a idéia de matéria distinta e existente *independentemente do espírito que a percebe.*

Todavia, na opinião de Berkeley, a existência de matéria independente da mente constitui a base do materialismo e do ateísmo, já que, admitida a existência da matéria, não é nada difícil reconhecê-la — contrariamente ao que pensavam Descartes, Newton e aqueles que neles se baseavam — como *infinita, imutável* e *eterna.* De modo que é exatamente na negação da existência da matéria independente do espírito que deve insistir uma apologética nova, combativa e adequada aos novos tempos. E é precisamente isso que faz Berkeley.

7 Crítica da idéia de "substância material"

Caindo a distinção entre qualidades primárias e secundárias, também cai por terra a idéia de *substância material.*

Como observa Berkeley, dizem que a extensão é um modo ou um acidente da matéria, e que a matéria é o *substratum* que o sustenta.

Mas o que significará dizer que a matéria "sustenta" seus "acidentes"?

Responde Berkeley: "É evidente que, nesse caso, a palavra 'sustentar' não pode ser entendida em seu sentido usual ou literal, como quando dizemos que as colunas sustentam um prédio. Mas, então, em que sentido devemos entendê-la? No que me diz respeito, não consigo encontrar um significado que lhe possa ser aplicado".

Com efeito, "se examinarmos aquilo que os filósofos mais escrupulosos declaram eles próprios entender por 'substância material', veremos que eles reconhecem que não podem vincular a esses sons nenhum outro significado senão o da idéia de ser em geral, juntamente com a noção relativa de que esse ser sustenta acidentes".

Entretanto, contra-ataca Berkeley, "a idéia geral de ser parece-me mais abstrata e incompreensível do que qualquer outra. Quanto ao fato de ele sustentar acidentes, como acabamos de observar, não se pode entender isso no sentido comumente atribuído a essa palavra; deve-se portanto entendê-lo em algum outro sentido, que eles não explicam qual seja. Desse modo, examinando as duas partes ou ramos que constituem o significado das palavras 'substância material', estou convencido de que não há nenhum significado distinto relacionado com elas".

E mais: "Por que devemos nos preocupar ainda em discutir esse *substratum* ou sustentáculo material da forma, do movimento etc.? Será que isso não implica que forma e movimento teriam uma existência fora da mente? E não será essa uma contradição imediata totalmente inconcebível?"

Não há, portanto, distinção entre qualidades secundárias e primárias. Tanto umas como outras estão na mente. E a expressão "substância material" é simplesmente privada de sentido.

8 A existência das idéias

Portanto: os objetos de nosso conhecimento são as idéias; estas se reduzem a sensações; as combinações constantes de idéias são as coisas. Mas as idéias e suas combinações constantes estão apenas na mente; as sensações são sempre concretas e individuais, e por isso as idéias abstratas são somente ilusão. A distinção entre qualidades primárias e secundárias é apenas erro perigoso; e a expressão "substância material" é contraditória ou não significa absolutamente nada. São esses os resultados a que Berkeley nos conduziu até agora.

Mas ele não pára nisso. Com efeito, "além dessa variedade infinita de idéias ou de objetos do conhecimento, *há ainda algo que conhece ou percebe essas idéias*, exercendo sobre elas diversos atos, como o querer, o imaginar, o recordar etc. Esse ser que percebe e age é aquilo a que chamo 'mente', 'espírito', 'alma', 'eu'. Com essas

palavras, eu não estou indicando nenhuma idéia minha, mas uma coisa diferente de todas as minhas idéias e na qual elas existem, ou seja, pela qual elas são percebidas, o que significa a mesma coisa, pois *a existência de uma idéia consiste em ser percebida*".

9 Análise semântica do termo "ser" e redução deste ao "ser percebido"

E assim chegamos ao *grande princípio,* segundo o qual o *esse* das coisas é um *percipi.*

A prova que ele apresenta para uma tese de tão grande peso consiste em outra análise semântica, em torno da palavra "existir", quando aplicada a objetos sensíveis.

Eis as precisas palavras de Berkeley: "Digo que a mesa sobre a qual escrevo existe, isto é, que a vejo e a toco. E se ela estivesse fora de meu escritório, diria que existe, entendendo dizer que poderia percebê-la se estivesse no meu escritório ou então que há algum outro espírito que a percebe atualmente. Havia um odor, isto é, era sentido; havia um som, isto é, era ouvido; havia uma cor ou uma forma, isto é, era percebida com a vista ou com o tato — eis tudo o que posso entender com expressões desse gênero. Porque, para mim, é inteiramente incompreensível aquilo que se diz da existência absoluta de coisas que não pensam, sem qualquer referência ao fato de que são percebidas. O *esse* das coisas é um *percipi.* E não é possível que elas possam ter uma existência qualquer fora das mentes ou das coisas pensantes que as percebem".

10 Toda coisa que existe, existe apenas em uma mente: sem ela não possui nenhuma subsistência

Nós só podemos dizer que uma coisa existe porque a percebemos: sua existência consiste e se reduz ao seu ser percebida.

Esta, sentencia Berkeley, é uma verdade imediata e óbvia: "[...] toda a ordem dos céus e todas as coisas que enchem a terra, em suma, todos aqueles corpos que formam a enorme base do universo *não têm nenhuma existência sem uma mente,* pois o seu *esse* consiste em serem percebidos ou conhecidos. Por conseguinte, enquanto não são percebidos atualmente por mim, ou seja, enquanto não existem na minha mente nem na de qualquer outro espírito criado, eles de fato não existem, ou, caso contrário, existem na mente de algum Espírito Eterno". 1

III. Deus e as "leis da natureza"

O espírito humano é intelecto e vontade → § 1-2

• Aquilo que não pode ser representado por nenhuma idéia é o *espírito humano*, o qual, enquanto *percebe* idéias, é *intelecto*, ao passo que, enquanto *produz* idéias, é *vontade*. Ora, as idéias percebidas atualmente, que são particularmente fortes, vivazes, ordenadas e coerentes, não são criações da vontade humana: elas são produzidas por outra vontade, isto é, por outro espírito, e precisamente por um Autor sapiente e benévolo.

As "leis de natureza" → § 3

Em última análise, portanto, é Deus a razão que explica a estabilidade, a ordem e a coerência das idéias, é Deus quem suscita em nós as idéias segundo regras fixas que são chamadas *leis de natureza*. O funcionamento coerente e uniforme de nossas idéias, dirigido à conservação de nossa vida, revela a bondade e a sabedoria de Deus.

A negação da matéria → § 4

• O mundo de Berkeley quer ser o mundo de sempre, o mundo que experimentamos e no qual nos toca viver todos os dias. O que ele nega é unicamente o que os filósofos chamam de "matéria" ou "substância corpórea". Mas, deixando de lado a matéria, a humanidade não sofre nenhum dano, e os homens não perceberão de fato aquilo que é negado. A negação da matéria é necessária a fim de que o ateu não possa mais justificar e sustentar sua posição.

1 O intelecto humano como realidade espiritual

Com a eliminação da *matéria* e a reafirmação da existência do *espírito* ou *alma* do homem, a realização do projeto apologético de Berkeley já se encontra encaminhada, mas ainda não está concluída.

Ainda falta a presença de Deus no mundo de Berkeley.

E eis então como Berkeley completa o seu projeto.

Existe o espírito humano e "um espírito é um ser simples, indivisível e ativo: enquanto ele percebe idéias, chama-se 'intelecto'; enquanto produz idéias ou opera de outro modo sobre elas, chama-se 'vontade' ". Entretanto, observa Berkeley, "até onde posso ver, as palavras 'vontade', 'intelecto', 'mente', 'alma', ou 'espírito' não indicam idéias diferentes, aliás, não indicam propriamente nenhuma idéia: ao contrário, indicam *algo que é muito diferente das idéias e que não pode ser semelhante a nenhuma idéia nem ser representado por nenhuma idéia, porque é um agente*".

Existe, portanto, o espírito, isto é, a mente. E os objetos do conhecimento, ou seja, as *idéias*, estão *na* mente.

Chegando a esse ponto, Berkeley não podia evitar uma grande dificuldade: se todas as idéias estão na mente e se o mundo *externo* à mente (mundo no qual se poderia controlar a validade dessas idéias) é somente uma ilusão, como será possível distinguir entre as idéias que dependem de nossa imaginação e aquelas que, ao contrário, não podem ser suscitadas nem modificadas à vontade?

2 Existência de Deus como criador das idéias

Pois bem, aqui Berkeley desencadeia a sua engenhosidade, transformando uma dificuldade do seu projeto em um ponto forte.

Na realidade, diz ele, "qualquer que seja o poder que tenho sobre meus próprios pensamentos, considero que as idéias percebidas atualmente pelos sentidos não dependem no mesmo modo de minha vontade. Quando abro os olhos em plena luz do dia, não posso escolher entre ver ou não ver, nem determinar que objetos devem se apresentar precisamente à minha vista. E o mesmo ocorre com a audição e os outros sentidos: as idéias neles impressas não são criações da minha vontade. Assim, *há alguma outra vontade, ou seja, outro espírito, que as produz*".

As idéias percebidas atualmente pelos meus sentidos não dependem de minha vontade. Portanto, elas são produzidas por outra vontade.

Mas isso não basta.

Com efeito, "as idéias dos sentidos são mais fortes, mais vivas e mais distintas do que as idéias da imaginação; ademais, elas têm *estabilidade*, *ordem*, *coerência*. Não são suscitadas por acaso, como ocorre freqüentemente com as causadas pela vontade humana, mas sim mediante processo regular, ou seja, em uma série ordenada".

Pois bem, de onde provêm essa estabilidade, essa ordem e essa coerência de idéias não suscitadas por acaso? Qual é a sua razão?

3 As leis da natureza são as regras fixas com as quais Deus produz em nós as idéias

A essas interrogações, cruciais para seu sistema filosófico, Berkeley responde que "a admirável conexão dessa [série ordenada de idéias] demonstra por si só a sabedoria e a benevolência de seu Autor. E as regras fixas, os métodos segundo os quais a Mente da qual dependemos suscita em nós as idéias dos sentidos, são chamadas 'leis da natureza'. E nós as captamos por meio da experiência, que nos ensina que estas ou aquelas idéias são acompanhadas por estas ou aquelas outras, no curso ordinário das coisas".

Portanto, é Deus a razão que explica a *estabilidade*, a *ordem* e a *coerência* das idéias; é Deus quem suscita em nós as idéias, segundo regras fixas. E "isso nos dá certa capacidade de previsão, que nos coloca em condições de regular nossas ações segundo as necessidades da vida. Sem essa capacidade, estaríamos continuamente à beira do precipício: não poderíamos nunca saber como usar alguma coisa de modo a nos dar ou retirar a mínima dor sensorial. Não poderíamos saber que o alimento nutre, que o sono restaura, que o fogo esquenta, que semear no tempo da semeadura é o único modo de colher o cereal no tempo da colheita ou, em geral, que estes ou aqueles meios levam a obter estes ou aqueles resultados. Nós sabemos tudo isso não porque descobrimos alguma relação necessária entre nossas idéias, mas somente porque observamos as leis estabelecidas pela natureza, sem as quais ficaríamos todos incertos e confusos, e um adulto não saberia comportar-se na vida cotidiana melhor do que uma criança recém-nascida".

Nossas idéias, portanto, não estão armazenadas em prateleiras em nossa mente. Elas exibem "um funcionamento coerente e uniforme", orientado para a conservação da vida. Nosso conhecimento é *instrumento* de conservação da vida. E tal funcionamento coerente e uniforme das idéias, na opinião de Berkeley, "mostra com toda a evidência a bondade e a sabedoria daquele Espírito regente, cuja vontade constitui as leis da natureza". E nós, no entanto, ao invés de nos orientarmos em sua direção, ficamos vagueando em busca de causas segundas.

4 A realidade para Berkeley permanece como antes, mas diversamente interpretada

Com tudo isso, Berkeley não pretende retirar nada da riqueza, da vivacidade e da *realidade* da natureza: "Tudo aquilo que vemos, que tocamos, que ouvimos ou que, de algum modo, concebemos e entendemos, continua firme como antes; existe uma *rerum natura* e a distinção entre realidade e quimeras conserva toda a sua força".

O mundo de Berkeley quer ser o mundo de sempre, o mundo que experimentamos e no qual nos cabe viver todos os dias.

O que ele nega é unicamente aquilo que "os filósofos chamam de matéria ou substância corpórea". Mas, cortando-se a matéria ou substância corpórea, a humani-

dade não sofre danos nem seus sofrimentos aumentam. A negação da matéria não empobrece a vida, pois os homens nem ao menos perceberão aquilo que é negado. O objetivo que se alcança ao negar a matéria é somente o de fazer com que o ateu não poderá mais justificar e sustentar "sua impiedade".

Claro, porém, que também para Berkeley existem as mesas, as casas, as praças, os jardins com as plantas, os rios e as montanhas. O que, porém, não existe, em sua opinião, é a substancialidade material deles.

Bertrand Russell observa que Berkeley sustentava que os objetos materiais só existem à medida que são percebidos. Pode-se objetar contra essa idéia que, se isso fosse verdadeiro, uma árvore deixaria de existir quando ninguém a olhasse. Mas Berkeley responde que Deus sempre vê tudo e que, se não houvesse nenhum Deus, aqueles que nós chamamos objetos naturais teriam uma vida aos pedaços, "saltando" de repente para a existência quando nós os olhamos. E Russell transcreve uma quadrinha com resposta, de Ronald Knox, que expõe a teoria de Berkeley sobre os objetos materiais, com refinado sabor irônico-maiêutico:

> Pasmava um dia um mocho:
> "Certo Deus acha bem tolo
> que aquele pinheiro ainda exista
> se não há ninguém à vista".
>
> *RESPOSTA:* "Muito tolo, meu senhor,
> é somente o teu estupor.
> Pois nem pensaste que, se
> aquele pinheiro sempre existe,
> é porque o olho eu,
> que te saúdo e sou
> Deus."

A

TREATISE

Concerning the

PRINCIPLES

OF

Human Knowlege.

PART I.

Wherein the chief Causes of Error and Difficulty in the *Sciences*, with the Grounds of *Scepticism*, *Atheism*, and *Irreligion*, are inquir'd into.

By *George Berkeley*, M. A. Fellow of *Trinity-College*, *Dublin*.

DUBLIN:

Printed by AARON RHAMES, for JEREMY PEPYAT, Bookseller in *Skinner-Row*, 1710.

No *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano de 1710, sua obra mais conhecida, Berkeley sustenta que o conhecimento humano é* conhecimento de idéias *e não de fatos, e que toda idéia é uma* sensação singular.

BERKELEY
"ESSE EST PERCIPI"

Deus,
Espírito onipotente,
é a mente e a vontade
das quais dependem

o *espírito humano*,
única substância ou suporte no
qual possam existir entes que
não pensam, isto é, as idéias;
suas faculdades são

as *"leis da natureza"*,
isto é, a *estabilidade*, a *ordem*
e a *coerência* das

a vontade:
produção de

o intelecto:
percepção de

1. idéias impressas nos sentidos no momento atual

2. idéias de emoções e de atos da mente

3. idéias formadas com o auxílio da memória e da imaginação

Da combinação constante
ou da coexistência habitual de algumas idéias
se produzem
as "coisas"
que consistem apenas em seu
ser-percebidas

"ESSE EST PERCIPI":
EXISTE APENAS AQUILO QUE E ENQUANTO É PERCEBIDO

Conseqüências diretas:
1) não existem as idéias abstratas
2) não existem as qualidades primárias dos corpos
3) não existe a *substância material*, e é vão falar da existência de "coisas" externas à mente

BERKELEY

1 Os princípios do conhecimento humano

O Tratado sobre os princípios do conhecimento humano *(1710), que é a obra mais conhecida de Berkeley, constitui na realidade apenas a primeira de quatro partes projetadas; com efeito, ele fornece como subtítulo:* Parte I, na qual se indagam as principais causas de erro e de dificuldades nas ciências e também as bases do ceticismo, do ateísmo e da irreligiosidade. *Mas Berkeley jamais publicou nem a segunda parte (cujo manuscrito se perdeu), nem as outras duas previstas.*

Em todo caso, o Tratado *contém a demonstração a priori da doutrina "imaterialista" de Berkeley.*

1. As idéias são os objetos de nosso conhecimento

1. É evidente para quem examinar os objetos do conhecimento humano, que estes são: ou idéias impressas nos sentidos no momento atual; ou idéias percebidas prestando atenção às emoções e aos atos da mente; ou, por fim, idéias formadas com o auxílio da memória e da imaginação, reunindo, dividindo ou apenas representando as idéias originariamente recebidas nos [dois] modos precedentes. Da visão obtenho as idéias da luz e das cores, com seus vários graus e suas diferenças. Com o tato percebo o duro e o macio, o quente e o frio, o movimento e a resistência etc., e tudo isso em quantidade ou grau maior ou menor. O olfato me fornece os odores; o gosto me dá os sabores; a audição transmite à mente os sons em toda sua variedade de tom e de combinações. E, uma vez que se vê que algumas destas sensações se apresentam juntas, são assinaladas com um só nome e, portanto, consideradas como uma só coisa. Assim, tendo observado, por exemplo, que se acompanha certa cor com certo sabor, certo odor, certa forma, certa consistência, todas estas sensações são consideradas como uma coisa só e distinta das outras, indicada com o nome de "maçã"; enquanto outras coleções de idéias constituem uma pedra, uma árvore, um livro e semelhantes coisas sensíveis que, sendo agradáveis ou desagradáveis, excitam em nós os sentimentos de amor, de ódio, de alegria, de ira etc.

2. "Esse est percipi"

1. Mas além dessa infinita variedade de idéias, ou de objetos do conhecimento, há também algo que conhece ou percebe as idéias, e exerce sobre elas diversos atos como o querer, o imaginar, o recordar etc. Este ser que percebe e age é aquilo que chamo de "mente", "espírito", "alma", "eu". Com estas palavras não indico nenhuma idéia minha, mas uma coisa inteiramente diversa de todas as minhas idéias e na qual elas existem, ou seja, pela qual elas são percebidas: o que significa o mesmo porque a existência de uma idéia consiste em ser percebida.

2. Todos reconhecerão que nem os nossos pensamentos nem os nossos sentimentos nem as idéias formadas pela imaginação podem existir sem a mente. Mas, para mim, não é menos evidente que as várias sensações, ou seja, as idéias impressas nos sentidos, por mais fundidas e combinadas junto (isto é, sejam quais forem os objetos compostos por elas), não podem existir a não ser em uma mente que as perceba. Creio que toda pessoa pode perceber isso por via intuitiva, se pensa naquilo que significa a palavra "existir" quando é aplicada a objetos sensíveis. Digo que a mesa sobre a qual escrevo existe, isto é, que a vejo e a toco; e se estivesse fora de meu escritório eu diria que existe, querendo dizer que poderia percebê-la se estivesse em meu escritório, ou então que há algum outro espírito que atualmente a percebe. Havia um odor, isto é, era sentido; havia um som, isto é, era ouvido; havia uma cor ou uma forma, isto é, era percebida com a vista ou com o tato: eis tudo o que posso entender com expressões deste gênero. Porque para mim é totalmente incompreensível aquilo que se diz da existência absoluta de coisas que não pensam, e sem nenhuma referência ao fato de que são percebidas. O *esse* das coisas é um *percipi*, e não é possível que elas possam ter uma existência qualquer fora das mentes ou das coisas pensantes que as percebem.

3. É, com efeito, estranhamente difundida a opinião de que as casas, as montanhas, os rios, em suma, todos os objetos sensíveis tenham uma existência real ou natural, distinta do fato de serem percebidos pelo intelecto. Todavia, por mais que seja grande a certeza e o consenso com os quais até agora se aceitou

este princípio, todavia, quem quiser pô-lo em dúvida se dará conta (se não me engano) que ele implica uma contradição evidente. Com efeito, o que são, digam-me, os objetos acima elencados senão coisas que percebemos com o sentido? E o que podemos perceber além de nossas próprias idéias ou sensações? E não é, por outro lado, contraditório que qualquer uma destas, ou qualquer combinação destas, possa existir sem ser percebida?

3. As idéias abstratas são ilusórias

1. Se examinarmos acuradamente este princípio, veremos talvez que ele depende no fundo das idéias abstratas. Com efeito, pode existir um esforço de abstração mais elegante do que aquele que consegue distinguir a existência de objetos sensíveis do fato de que eles sejam percebidos, de modo a pensar que eles não sejam percebidos? O que são a luz e as cores, o quente e o frio, a extensão e as formas, em uma palavra, tudo aquilo que vemos e tocamos, senão sensações, noções, idéias ou impressões do sentido? E é possível separar, ainda que mentalmente, qualquer uma delas da percepção? Quanto a mim, acho muito difícil separar uma coisa de si própria. Com efeito, posso dividir em meus pensamentos, ou seja, conceber separadas uma da outra, certas coisas que talvez jamais tenha percebido com o sentido divididas de tal modo. Assim, imagino o busto de um homem sem as pernas, assim concebo o perfume de uma rosa sem pensar na rosa. Não negarei que seja possível abstrair até este ponto: caso se possa corretamente chamar de "abstração" um ato que se limita exclusivamente a conceber separadamente certos objetos que podem realmente existir separados, ou então ser efetivamente percebidos separadamente. Todavia, meu poder de concepção ou de imaginação não vai além da possibilidade real de existência ou de percepção: portanto, uma vez que me é impossível ver ou tocar algo se não sinto atualmente a coisa, também me é impossível conceber em meus pensamentos uma coisa ou objeto sensível distinto da sensação ou percepção dele. Na realidade, objeto e sensação dele são a mesma e idêntica coisa, e não podem, portanto, ser abstraídos um do outro.

2. Certas verdades são tão imediatas e óbvias para a mente que basta abrir os olhos para vê-las. Entre estas creio que esteja também a verdade importante de que toda a ordem dos céus e todas as coisas que enchem a terra, de que enfim todos os corpos que formam a enorme construção do universo não têm nenhuma subsistência sem uma mente, e seu *esse* consiste em serem percebidos ou conhecidos. E, por conseguinte, enquanto não são percebidos atualmente por mim, ou seja, não existem em minha mente nem na de qualquer outro espírito criado, de fato não existem, ou então subsistem na mente de algum Espírito Eterno: pois seria absolutamente incompreensível, e levaria a todas as absurdidades da abstração atribuir a qualquer parte do universo uma existência independente de qualquer espírito. Para dar a isso a evidência luminosa de verdade axiomática, parece suficiente que eu procure provocar a reflexão do leitor, a fim de que ele considere desapaixonadamente o significado [das palavras que emprega] e dirija diretamente a este problema seu pensamento, livre e desembaraçado de todo estorvo de palavras e de toda prevenção em favor de erros comumente aceitos.

3. Disso que foi dito aparece evidente que não existe outra substância além do "espírito", ou seja, daquilo que percebe. Mas, para melhor demonstrar isso, observemos que as qualidades sensíveis são a cor, a forma, o movimento, o odor, o sabor etc.; isto é, as idéias percebidas com o sentido. Ora, é evidente a contradição de uma idéia que exista em um ser que não percebe, pois ter uma idéia é o mesmo que perceber; portanto, aquilo em que existem cor, forma etc. ele deve perceber. É, portanto, evidente que não pode existir uma substância que não pense, um *substratum* de tais idéias.

4. Contudo, direis, mesmo que as próprias idéias não existam fora da mente, pode todavia haver coisas semelhantes a elas que existam fora da mente em uma substância que não pensa e das quais as idéias seriam cópias ou semelhanças.

Respondo que uma idéia não pode ser semelhante a outra coisa senão a uma idéia; uma cor ou forma não pode ser semelhante a outra coisa que a outra cor e a uma outra forma. Basta que olhemos um pouco dentro de nosso pensamento para ver que nos é impossível conceber uma semelhança que não seja semelhança entre nossas idéias. Novamente, pergunto se tais supostos originais, ou seja, as coisas externas, das quais nossas idéias seriam retratos ou representações, sejam elas próprias perceptíveis ou não. Se forem perceptíveis, são idéias: e venci a causa. Se dizeis que não são, apelo ao primeiro que chegar para que diga se é bom senso afirmar que uma cor é semelhante a algo invisível, que o duro e o macio são semelhantes a algo que não se pode tocar, e assim por diante.

4. A crítica da distinção entre qualidades primárias e qualidades secundárias

1. Alguns[1] distinguem entre qualidades "primárias" e qualidades "secundárias": com as primeiras indicam a extensão, a forma, o movimento, o repouso, a solidez ou impenetrabilidade, e o número; com as segundas denotam todas as outras qualidades sensíveis, como as cores, os sons, os sabores etc. Eles reconhecem que as idéias que temos destas últimas não são semelhanças de coisas que existem fora da mente, ou seja, não percebidas; mas sustentam que nossas idéias das qualidades primárias são exemplares ou modelos de coisas que existem fora da mente, em uma substância carente de pensamento que chamam de "matéria". Por "matéria", portanto, deveríamos entender uma substância inerte e carente de sentido, na qual subsistiriam atualmente a extensão, a forma, o movimento etc. Todavia, pelo que já demonstramos é evidente que a extensão, a forma e o movimento são apenas idéias existentes na mente, e que uma idéia não pode ser semelhante a outra coisa senão a uma idéia. Portanto, nem as idéias primárias nem seus arquétipos podem existir em uma substância que não percebe. Disso torna-se claro que a própria noção daquilo que se denomina "matéria" ou "substância corpórea" acarreta uma contradição. E por isso não consideraria necessário ocupar mais tempo para mostrar sua absurdidade: mas, uma vez que a afirmação da existência da matéria parece ter lançado tão firme raiz nas mentes dos filósofos e acarreta tantas conseqüências más, prefiro que me julguem prolixo e tedioso em vez de omitir alguma coisa que possa ajudar a descobrir e extirpar completamente este preconceito.

2. Os que afirmam que a forma, o movimento e todas as outras qualidades primárias ou originais existem fora da mente em substâncias que não pensam, reconhecem ao mesmo tempo que não existem as cores, os sons, o quente, o frio etc.: estes, dizem, são sensações que existem apenas na mente, e que dependem e são produzidas pelas variedades de dimensão, de constituição, de movimento etc. das diminutas partículas de matéria. Eles crêem que esta seja uma verdade indubitável, que podem provar para além de qualquer dúvida. Mas se fosse certo que as qualidades primárias estão inseparavelmente unidas com todas as outras qualidades sensíveis e não podem ser separadas delas nem mesmo com o pensamento, daí seguiria evidentemente que elas existem apenas na mente. Ora, eu gostaria que cada um refletisse e provasse, com alguma abstração do pensamento, se pode conceber a extensão e o movimento de um corpo sem todas as outras qualidades sensíveis. Por minha conta, parece-me evidente que não posso ter uma idéia de um corpo extenso e em movimento sem atribuir-lhe também alguma cor ou outra qualidade sensível que se reconhece existir apenas na mente. Logo, a extensão, a forma e o movimento, abstraídos das outras qualidades sensíveis, são inconcebíveis. Onde estiverem, portanto, as outras qualidades sensíveis aí estarão também as qualidades primárias, ou seja, também elas estarão na mente e não em outro lugar.

5. Crítica da idéia de "substância material"

1. Todavia, examinemos um pouco a opinião comum. Diz-se que a extensão é um modo ou um acidente da matéria, e que a matéria é o *substratum*[2] que o sustenta. Ora, gostaria que me explicásseis o que se entende dizendo que a matéria "sustenta" a extensão. Respondereis que não tendo idéia da matéria, não podeis explicá-lo. Respondo que, embora não tenhais uma idéia positiva da matéria, se vossas palavras têm algum sentido, deveis ter ao menos uma idéia relativa dela; embora não saibais o que ela seja, todavia deve-se supor que saibais que relação ela tenha com os acidentes e o que se entende dizendo que ela "os sustenta". É evidente que a palavra "sustentação" não pode aqui ser entendida em seu sentido usual ou literal, como quando dizemos que as colunas sustentam um edifício. Em que sentido, portanto, devemos entendê-la? Quanto a mim, não consigo encontrar um significado que se lhe possa aplicar.

2. Se examinarmos aquilo que os filósofos mais escrupulosos declaram eles próprios entender por "substância material", veremos que eles reconhecem não poder ligar a estes sons outro significado que a idéia de ser em geral, junto com a noção relativa que ele sustenta os acidentes.[3] A idéia geral de ser parece-me mais abstrata e incompreensível do que qualquer outra; e quanto ao fato de que ele sustente acidentes, isto, como agora justamente observamos, não se pode entendê-lo no sentido comumente atribuído a estas palavras: devemos, portanto, entendê-lo em qualquer outro sentido, mas qual seja este, eles não o explicam. De modo que, se eu examinar as duas partes ou

[1] A referência é a Locke.
[2] *Substratum*: substrato, suporte.
[3] Tese sustentada por Locke em seu célebre *Ensaio sobre o intelecto humano* (livro II, cap. XXIII, § 2).

ramos que constituem o significado das palavras "substância material", estou convicto de que não há nenhum significado distinto ligado a elas. Mas, por que deveríamos nos preocupar ainda em discutir este *substratum* ou sustentação material da forma e do movimento etc.? Isso não implicaria talvez que formas e movimento tenham uma existência fora da mente? E não seria esta uma contradição imediata, inteiramente inconcebível?

3. Mas também se fosse possível a existência de substâncias sólidas, dotadas de forma e de movimento, fora da mente, em correspondência com as idéias que temos dos corpos, como nos seria possível saber disso? Deveríamos conhecê-lo por meio dos sentidos ou então por meio da razão. Quanto a nossos sentidos, por meio deles temos conhecimento apenas de nossas sensações, ou idéias, ou coisas percebidas imediatamente pelo sentido, como queiram chamar. Mas os sentidos não nos informam sobre a existência de coisas fora da mente, ou seja, não percebidas, semelhantes às que são percebidas. Também os materialistas reconhecem isso.[4]

Se quisermos, portanto, admitir algum conhecimento de coisas externas, resta apenas atribuí-lo à razão que inferiria a existência delas daquilo que é percebido imediatamente pelo sentido. Mas não vejo qual razão possa induzir-nos a crer, com base naquilo que percebemos, na existência de corpos fora da mente, pois os próprios sustentadores da matéria[5] não pretendem que haja uma ligação necessária entre os corpos e nossas idéias. Digo que é reconhecido por todos (e o prova para além de toda discussão aquilo que acontece nos sonhos, na loucura e semelhantes) que seria possível que recebêssemos todas as idéias que agora temos, mesmo que não houvessem corpos existentes no exterior, que a elas se assemelhassem. É evidente, portanto, que a hipótese de corpos externos não é necessária para a produção de nossas idéias, pois é reconhecido que alguma vez estas são produzidas (e seria possível que fossem sempre produzidas, na mesma ordem na qual as vemos presentemente) sem o concurso de corpos externos.

4. Podemos, todavia, pensar que também se fosse possível ter todas as nossas sensações sem eles, seria mais cômodo conceber e explicar seu modo de produzir-se supondo corpos externos semelhantes a elas, e assim seria ao menos provável que haveria entes como [seriam] os corpos para suscitar as idéias deles em nossas mentes. Mas nem sequer isto se pode sustentar: porque mesmo que se concedam aos materialistas seus corpos externos, eles não estão por isso, por sua própria confissão, mais próximos de saber como sejam produzidas nossas idéias, pois também eles reconhecem ser incapazes de compreender como o corpo age sobre o espírito, ou seja, como ele possa imprimir na mente uma idéia qualquer. Disso torna-se evidente que a produção de idéias ou sensações em nossas mentes não pode constituir uma boa razão para supor que existam a matéria ou substâncias corpóreas, dado que se reconhece que tal produção permanece igualmente inexplicável também aceitando essa hipótese. Portanto, se também fosse possível que os corpos existissem fora da mente, sustentá-lo seria ainda, forçosamente, uma opinião muito incerta, pois ela implica, sem nenhuma razão, que Deus tenha criado inumeráveis seres que são totalmente supérfluos e não servem para nada.

5. Em poucas palavras, também se existissem corpos externos, jamais seria possível chegar a conhecê-los, e se não existissem teríamos as mesmas e idênticas razões que temos agora para crer que existam. Suponhamos (e é uma suposição que ninguém negará que seja plausível) uma inteligência privada do auxílio de corpos externos, que seja afetada pela mesma sucessão de sensações ou idéias que tendes, impressas na mesma ordem e com igual vivacidade em sua mente. Pergunto se para crer na existência de substâncias corpóreas, que são representadas pelas suas idéias e suscitam estas em sua mente, este intelecto não teria todas as razões que podeis ter para crer a mesma coisa. Não pode haver dúvida sobre isto: e bastaria esta consideração para que em todo homem razoável surgisse uma suspeita sobre o valor real de qualquer prova que ele creia ter da existência de corpos fora da mente.

6. Deus e as "leis de natureza"

1. Penso poder suscitar à vontade idéias em minha mente, variando e mudando a cena todas as vezes que creia oportuno. Basta querer, e eis que imediatamente esta ou aquela idéia surge em minha fantasia; e pelo mesmo poder é cancelada e deixa lugar a outra. Este fazer e desfazer idéias torna apropriado qualificar a mente como ativa. Tudo isto é certo e fundado sobre a experiência: ao passo que quando falamos de agentes que não pensam ou de idéias suscitadas independentemente

---

[4] Para Berkeley é "materialista" quem crê que exista a matéria. Com tal termo hoje em dia se indica quem crê que *apenas* a matéria exista.

[5] A referência é sempre àquilo que Locke sustenta no seu *Ensaio sobre o intelecto humano* (livro II, cap. XXIII, § 16).

da vontade, não fazemos mais que brincar com as palavras.

2. Mas seja qual for o poder que tenho sobre meus pensamentos, penso que as idéias percebidas atualmente pelos sentidos não dependem do mesmo modo de minha vontade. Quando abro os olhos à plena luz do dia, não posso escolher ver ou não ver, nem fixar quais objetos devam precisamente se apresentar à minha visão, e o mesmo acontece para a audição e para os outros sentidos: as idéias impressas neles não são criações de minha vontade. Há, portanto, alguma outra vontade, ou seja, outro espírito que as produz.

3. As idéias do sentido são mais fortes, mais vivazes, mais distintas do que as da imaginação; além disso, elas têm estabilidade, ordem, coerência. Não são suscitadas por acaso, como freqüentemente ocorre para as causadas por vontades humanas, mas com um processo regular, ou seja, em uma série ordenada. A admirável ligação desta demonstra por si a sabedoria e a benevolência de seu Autor. Ora, as regras fixas, os métodos segundo os quais a Mente da qual dependemos suscita em nós as idéias do sentido, são chamadas "leis de natureza"; e nós aprendemos estas por meio da experiência que nos ensina que estas ou aquelas idéias são acompanhadas por estas ou aquelas, no curso ordinário das coisas.

4. Isto nos dá certa capacidade de previsão, que nos habilita a regular nossas ações segundo as necessidades da vida. Sem esta capacidade estaríamos continuamente em embaraço: não poderíamos jamais saber como usar qualquer coisa de modo que nos desse ou nos tirasse a mínima dor sensorial. Que o alimento nutre, que o sono restaura, que o fogo aquece, que semear no tempo da semeadura é o único modo para colher o grão no tempo da colheita; em geral, que estes ou aqueles meios levem a obter estes ou aqueles resultados, tudo isto nós o sabemos não porque descobrimos alguma relação necessária entre nossas idéias, mas apenas porque observamos as leis estabelecidas da natureza, sem as quais estaríamos todos incertos e confusos, e um adulto não saberia se comportar na vida quotidiana melhor que um bebê recém-nascido.

5. Todavia, este funcionamento coerente e uniforme que mostra com tanta evidência a bondade e a sabedoria daquele Espírito que rege, cuja vontade constitui as leis de natureza, ao invés de guiar para ele nosso pensamento, o faz vaguear em busca de causas segundas. Com efeito, quando percebemos que certas idéias do sentido são seguidas constantemente por outras idéias e sabemos que isso não se dá por obra nossa, atribuímos imediatamente a força de agir às próprias idéias e supomos que uma seja causa da outra, enquanto não pode haver nada de mais absurdo e incompreensível do que isso. Assim, por exemplo, tendo observado que quando percebemos com a visão certa figura luminosa e redonda, percebemos contemporaneamente com o tato a idéia ou sensação chamada "calor", disso concluímos que o sol é a causa do calor. Do mesmo modo, percebendo que o movimento e o choque dos corpos é acompanhado por um som, somos inclinados a pensar que este seja efeito daquele.

6. As idéias impressas nos sentidos pelo Autor da natureza são denominadas "coisas reais", ao passo que as suscitadas na imaginação, por ser menos regulares, menos vívidas e menos constantes, são chamadas mais precisamente de "idéias", ou seja, "imagens de coisas" que elas copiam e representam. Mas de todo modo nossas sensações, mesmo que não sejam tão vívidas e distintas, são todavia "idéias", isto é, existem na mente ou são percebidas por ela tão realmente como as idéias devidas à própria mente. Reconhecemos que as idéias do sentido têm em si maior realidade, isto é, são mais fortes, mais ordenadas, mais coerentes do que as criadas pela mente: mas isso não prova que elas existam sem a mente. Elas são também menos dependentes do espírito ou substância pensante que as percebe, enquanto são suscitadas pela vontade de outro espírito mais poderoso: todavia, elas são sempre "idéias" e certamente nenhuma "idéia", seja fraca ou forte, pode existir em outro lugar a não ser em uma mente que a percebe.

G. Berkeley,
Tratado sobre os princípios do conhecimento humano.

Capítulo sétimo

David Hume
e o epílogo irracionalista do empirismo

I. A vida e as obras de Hume

• David Hume nasceu em Edimburgo em 1711, e desde jovem se apaixonou pelo estudo dos clássicos e da filosofia. Já em 1729 teve a poderosa intuição de uma nova "ciência da natureza humana", da qual nasceu a idéia básica de sua obra-prima, o *Tratado sobre a natureza humana*, em três volumes publicados em Londres entre 1739 e 1740 (em 1748 foi publicado um resumo com o título *Ensaios sobre o intelecto humano*, rebatizado por fim em 1758 com *Pesquisas sobre o intelecto humano*). O sucesso literário veio porém com os *Ensaios morais e políticos*, em 1741. Entre as obras sucessivas recordamos: *Pesquisas sobre os princípios da moral* (1751), *Discursos políticos* (1752), *Quatro dissertações* (1757) e a *História da Inglaterra* (1762, em oito volumes). De 1763 a 1766 foi secretário do embaixador inglês em Paris, e quando voltou a Londres levou consigo Rousseau, com o qual porém as relações logo se deterioraram. Nos últimos anos retirou-se em Edimburgo, onde se dedicou às novas edições de suas obras e à revisão dos *Diálogos sobre religião natural* (redigidos em 1751 e publicados postumamente em 1779). Morreu em 1776.

Hume: uma nova "ciência da natureza humana" → § 1

1 O homem-filosófico deve ceder lugar ao homem-natureza

Com David Hume, o empirismo alcançou suas próprias colunas de Hércules, ou seja, aqueles limites para além dos quais é impossível avançar. Despojando-se dos pressupostos ontológico-corporeístas presentes em Hobbes, do componente racionalista-cartesiano presente em Locke, dos interesses apologéticos e religiosos presentes em Berkeley e de quase todos os resíduos de pensamento provenientes da tradição metafísica, o empirismo humiano acaba por esvaziar a própria filosofia dos seus conteúdos específicos e admitir a vitória da razão cética, da qual só pode se salvar a primigênia e irresistível força da natureza. A natureza se sobrepõe à razão, diz expressamente Hume. O homem-filósofo deve ceder ao homem-natureza: "Seja filósofo, mas, para além da filosofia, seja sempre homem." Isso significa que, levado às extremas conseqüências e radicalizado, o empirismo acaba por ser, em última analise, uma renúncia à filosofia.

David Hume nasceu em Edimburgo, em 1711, de uma família pertencente à pequena nobreza de proprietários de terras. Desde jovem se apaixonou pelo estudo dos clássicos e da filosofia, a ponto de se opor firmemente ao desejo dos parentes, que o queriam advogado como o pai, e negar-se a qualquer outra atividade que não fossem seus estudos prediletos.

Em 1729, aos dezoito anos, teve uma forte intuição que, segundo ele, revelou-lhe um "novo cenário de pensamento" (*a new*

scene of thought), que lhe fez vir à mente a nova "ciência da natureza humana", ou seja, sua nova visão filosófica. E esse "novo cenário de pensamento" teve efeitos perturbadores sobre o jovem Hume, que se entregou com excepcional intensidade aos estudos; seu entusiasmo foi tal que ultrapassou todas as medidas, a ponto de sua saúde chegar ao limite de colapso. Caiu então em crise de depressão tal, que só conseguiu ser debelada depois de longo tratamento.

Com o "novo cenário de pensamento" nasceu a idéia do *Tratado sobre a natureza humana*, a obra-prima de Hume, na qual o filósofo trabalhou na Inglaterra até 1734 e, depois, entre 1734 e 1736, na França, em La Flèche (que se tornará um renomado centro de estudos cartesianos), onde se havia instalado para ampliar seus horizontes culturais.

Em 1739, foram finalmente publicados em Londres os primeiros dois volumes do *Tratado sobre a natureza humana* e, em 1740, o terceiro volume, mas seus trabalhos não suscitaram nenhum interesse particular.

Entretanto, Hume logo conheceria o sucesso literário, com seus *Ensaios políticos e morais* e também com elementos do *Tratado*, refeitos e apresentados sob nova forma, além de sua monumental *História da Inglaterra*, da qual falaremos adiante. Mas seus pósteros viram justamente naquele *Tratado*, não apreciado por seus contemporâneos, a obra-prima do filósofo, ou seja, sua obra mais profunda e meditada.

Hume não conseguiu penetrar no ambiente acadêmico, em virtude de suas idéias céticas e ateizantes. Em 1744-1745, não conseguiu obter uma cátedra na Universidade de Edimburgo. E, em 1751, não teve sua candidatura acolhida à cátedra de lógica da Universidade de Glasgow.

Entretanto, Hume teve sucesso em outros ambientes. Em 1745, foi preceptor do marquês de Annandale. Em 1746, tornando-se secretário do general Saint Clair, participou de uma expedição à França e, em 1748, integrou uma missão diplomática em Viena e Turim. De 1763 a 1766, Hume foi secretário do embaixador inglês em Paris, estabelecendo amigáveis relações com os iluministas franceses.

Em 1766, Hume voltou à Inglaterra, levando consigo Rousseau, a quem ofereceu sua proteção. Mas a grave forma de mania de perseguição de que Rousseau sofria

Com David Hume (1711-1776) o empirismo assume traços ceticizantes e irracionalistas. Este seu dito o define perfeitamente: "Se devemos sempre ser presa de erros e ilusões, preferimos que sejam ao menos naturais e agradáveis". A ilustração foi tirada de uma gravura pouco posterior ao autor.

levou-o a acusar absurdamente Hume de encabeçar um complô, que teria por objetivo arruiná-lo. Como foi um "caso" que provocou muitos comentários, Hume foi obrigado a tornar públicas as suas próprias razões. Recorde-se ainda que, em 1767, Hume obteve o cargo de subsecretário de Estado para os assuntos do Norte. Pouco depois, conseguindo considerável pensão, dedicou-se quase exclusivamente a seus estudos prediletos, com serenidade. Morreu em 1776.

Entre as obras que se seguiram ao *Tratado*, podemos recordar: os *Ensaios sobre o intelecto humano*, de 1748, que expõem de modo simplificado o primeiro livro do *Tratado* (obra que, em 1758, foi rebatizada com o título *Investigações sobre o intelecto humano, que* se tornaria o título definitivo); as *Investigações sobre os princípios da moral*, de 1751, que expõem de maneira nova o terceiro livro do *Tratado* e que o autor considerou sua melhor obra; os *Discursos*

políticos, de 1752; as *Quatro dissertações*, de 1757 (uma dessas dissertações é a célebre *História natural da religião*); postumamente, foram publicados os *Diálogos sobre a religião natural* (redigidos em 1751).

Por fim, devemos recordar a *História da Inglaterra*, iniciada em 1752 e concluída em 1762, que suscitou grandes polêmicas, mas também granjeou grande glória para Hume. Começando com a invasão de Júlio César, a *História* termina com a revolução de 1688, sendo constituída por oito volumes. Um conhecido historiador da literatura inglesa (A. C. Baugh) julga a obra do seguinte modo: "Com ela, Hume realizou aquela que se revelou a primeira *História da Inglaterra* verdadeiramente satisfatória. Hoje, seus defeitos parecem óbvios: não se baseia em sólidos estudos e atentas pesquisas; a Idade Média é difamada por ignorância e certos preconceitos aparecem no tratamento dos períodos posteriores. O fim de seu trabalho — o desejo de Hume de ilustrar os perigos das facções violentas para o Estado — podia ser significativo para sua época, mas não tanto para os períodos posteriores. Mas a obra preenchia uma grande lacuna e era legível. Sua fama perdurou por mais tempo do que a dos rivais contemporâneos de Hume [...], e durante mais de um século ela foi a mais lida *História da Inglaterra*". Um estadista da estatura de Winston Churchill chegou a declarar que a *História* de Hume fora "o manual de sua adolescência".

Apesar de seus contemporâneos terem praticamente ignorado o *Tratado*, como já observamos, é exatamente ele que nos revela plenamente a *"new scene of thought"*. Por isso, é a ele de preferência que nos referiremos nesta exposição, embora sem deixar de lado as *Investigações*.

II. "O novo cenário de pensamento". As "impressões", as "idéias" e suas ligações estruturais

• No *Tratado sobre a natureza humana*, Hume pretende aplicar *à natureza humana*, ou seja, ao *sujeito cognoscente*, o método do raciocínio experimental, de inspiração baconiana, com o qual Newton construiu uma sólida visão da natureza física. Trata-se de fundar definitivamente sobre bases experimentais *a ciência do homem*, que para Hume é ainda mais importante que a física e as outras ciências.

A ciência do homem → § 1

• Todos os conteúdos da mente humana são *percepções*, e se dividem em duas grandes classes:

1) *impressões* (*simples* ou *complexas*), isto é, as percepções *originárias*, que se apresentam com maior força e violência (sensações, paixões e emoções): "ter impressões" significa *sentir*;

2) *idéias* (*simples* ou *complexas*), isto é, as imagens enfraquecidas que a *memória* produz a partir das impressões: "ter idéias" significa *pensar*.

O primeiro princípio da ciência da natureza humana soa portanto: *todas as idéias simples provêm de suas impressões correspondentes*, portanto não existem *idéias inatas*.

As "impressões" e as "idéias" → § 2-3

• As idéias complexas podem ser cópias das impressões complexas, ou fruto de combinações múltiplas que derivam da faculdade da *imaginação*, ou podem ser agregadas em base ao importante *princípio da associação*. As propriedades que dão origem à associação das idéias são:

O "princípio da associação" → § 4

1) a *semelhança;*
2) a *contigüidade* no tempo e no espaço;
3) *causa* e *efeito.*

Para provar a validade de cada idéia complexa da qual se discute, portanto, é necessário acrescentar a relativa impressão.

O nominalismo humiano: "relações entre idéias" e "dados de fato" → § 5-6

• Hume aceita a tese de Berkeley segundo a qual todas as idéias gerais são simplesmente idéias particulares conjugadas a certa palavra e representando outras idéias individuais semelhantes: as idéias gerais se formam por causa do *hábito,* o qual faz com que, ao ouvir determinado nome, se desperte em nossa memória uma das idéias particulares designadas com aquele nome.

Os objetos presentes à mente humana pertencem a dois gêneros:

1) *relações de idéias,* isto é, todas as proposições que, *baseadas sobre o princípio de não-contradição,* limitam-se a operar sobre conteúdos ideais;

2) *dados de fato,* isto é, todas as proposições que *não implicam uma necessidade lógica* e *parecem* fundadas sobre a *relação de causa e efeito.*

1 Necessidade de fundamentar a ciência do homem sobre bases experimentais

O título *Tratado sobre a natureza humana* e a especificação do subtítulo: "Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais", já apresentam por si mesmos os traços gerais do "novo cenário de pensamento".

Hume constata que, sobre a segura base da observação e do método do raciocínio experimental preconizado por Bacon, Newton construiu uma sólida visão da natureza física; o que é necessário fazer agora é precisamente aplicar aquele método *também à natureza humana,* ou seja, também ao *sujeito* e não apenas ao *objeto.*

Tales fundou a "filosofia" da natureza e só depois Sócrates fundou a "filosofia" do homem. Nos tempos modernos, como dissemos, Bacon introduziu o método experimental adequado para a fundação da "ciência" da natureza, ao passo que os "recentes filósofos ingleses", ou seja, os *moralistas* — entre os quais, além de Locke, Hume cita Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson e Butler (do qual falaremos adiante) —, em um espaço de tempo mais ou menos igual ao transcorrido entre Tales e Sócrates, começaram a "levar a *ciência* do homem para um terreno novo". Tratase, então, de percorrer profundamente esse caminho, para fundar definitivamente a *ciência do homem* em bases experimentais. Em suma, Hume considera poder se tornar o Galileu, ou melhor, o Newton da "natureza humana".

Aliás, o nosso filósofo mostra-se até convicto de que a "ciência da natureza humana" é *ainda mais importante do que a física e as outras ciências,* pelo fato de que todas essas ciências "dependem de algum modo da natureza do homem". Com efeito, se pudéssemos explicar a fundo "o alcance e a força do intelecto humano", bem como "a natureza das idéias de que nos servimos e das operações que realizamos em nossos raciocínios", poderíamos efetuar progressos de incalculável alcance em todos os outros âmbitos do saber.

É esse o ambicioso projeto. Mas o "novo cenário de pensamento", como poderemos constatar, estava guardando um verdadeiro "golpe de cena".

A "natureza humana", encerrada nos estreitos âmbitos do *método experimental,* perde grande parte de sua especificidade racional e espiritual em benefício do instinto, da emoção e do sentimento, a ponto de reduzir-se quase que apenas à "natureza animal", como já acenamos. E, desse modo, a "conquista da capital" (a conquista, isto é, da "natureza humana", como a entende Hume), ao invés de levar a conquistas, levará

fatalmente a perdas, como podem demonstrar os resultados cético-irracionalistas.

Mas vejamos como Hume, com o novo método experimental, procede à reconstrução da "natureza humana".

2 A diferença entre as impressões e as idéias

Todos os conteúdos da mente humana outra coisa não são senão "percepções", dividindo-se em duas grandes classes, que Hume chama de "impressões" e "idéias". Ele só coloca duas diferenças entre as primeiras e as segundas:

a) a primeira classe diz respeito à *força* ou *vivacidade* com que as percepções se apresentam à nossa mente;

b) a segunda diz respeito à *ordem* e à *sucessão temporal* com que elas se apresentam.

a) No que se refere ao primeiro ponto, escreve Hume: "A diferença entre impressões e idéias consiste no grau diverso de *força* e *vivacidade* com que as percepções atingem nossa mente e penetram no pensamento ou na consciência. As percepções que se apresentam com maior força e violência podem ser chamadas de *impressões* — e, sob essa denominação, eu compreendo todas as sensações, paixões e emoções, quando fazem a sua primeira aparição em nossa alma. Por idéias, ao contrário, entendo as imagens enlanguescidas das impressões".

Uma conseqüência dessa distinção é a drástica contração da diferença entre *sentir* e *pensar*, que é reduzida simplesmente ao grau de intensidade: sentir consiste em ter percepções *mais vivas* (sensações), ao passo que pensar consiste em ter percepções *mais fracas* (idéias). Toda percepção, portanto, é *dupla*: é *sentida* (de modo vivo) como impressão e é *pensada* (de modo mais fraco) como idéia.

b) No que se refere ao segundo ponto, Hume destaca que ele constitui uma questão da máxima importância, porque está ligada ao problema da "prioridade" de um dos dois tipos de percepção: a idéia depende da impressão, ou vice-versa?

A resposta de Hume é inequívoca: a impressão é originária, a idéia é dependente.

Daí, portanto, deriva o "primeiro princípio" da ciência da natureza "humana", que, formulado sinteticamente, assim se expressa: "Todas as idéias simples provêm, mediata ou imediatamente, de suas correspondentes impressões." Esse princípio, diz Hume, acaba com *a questão das idéias inatas,* que tanto barulho havia ocasionado anteriormente: nós só temos idéias *depois* de ter impressões; estas últimas, ao invés, e somente estas, são originárias.

3 Idéias simples e idéias complexas

Mas há ainda uma importante distinção a recordar: há impressões *simples* (por exemplo, vermelho, quente etc.) e impressões *complexas* (por exemplo, a impressão de uma maçã).

As impressões complexas nos são dadas imediatamente como tais. Já as idéias complexas podem ser cópias das impressões complexas, mas também podem ser fruto de combinações múltiplas, que ocorrem de vários modos em nosso intelecto. Com efeito, além da faculdade da *memória,* que reproduz as idéias, nós também temos a faculdade da *imaginação,* capaz de transpor e compor

■ **Percepção.** Como para Berkeley, também para Hume a palavra "percepção" indica *tudo aquilo que se apresenta à mente humana e constitui seu conteúdo*. Em particular, Hume distingue as percepções em duas grandes classes:
1) *impressões* (*simples* ou *complexas*), isto é, as percepções *originárias*, que se apresentam com maior força e violência (sensações, paixões e emoções quando aparecem na mente pela primeira vez): "ter impressões" significa *sentir*;
2) *idéias* (*simples* ou *complexas*), isto é, as imagens enfraquecidas que a *memória* produz a partir das impressões: "ter idéias" significa *pensar*. As impressões, por sua vez, se subdividem em duas espécies:
1) *impressões de sensação*, que nascem na alma originariamente, de causas desconhecidas;
2) *impressões de reflexões*, que derivam em grande parte das idéias.

as idéias entre si de vários modos. Esta, diz Hume, "é uma conseqüência evidente de divisão das idéias em simples e complexas: onde quer que a imaginação perceba uma diferença entre as idéias, pode realizar uma separação entre elas", e depois operar uma série de outras combinações.

Mas as idéias simples tendem a se agregar entre si em nossa mente não somente segundo o livre jogo da fantasia, mas também segundo um jogo bem mais complexo, baseado em alguns princípios que se mostram conformes em todos os tempos e em todos os lugares.

4 O princípio da associação das idéias

Existe entre as idéias uma "força" (que, de certa forma, recorda a força de gravitação newtoniana, que une entre si os corpos físicos, ainda que de caráter diferente), expressa pelo *princípio da associação,* que Hume descreve na seguinte passagem, com toda razão transformada em clássica: "Este princípio de união entre as idéias não pode ser considerado como uma conexão indissolúvel: com efeito, esse tipo de ligação já excluímos da imaginação. Mas também não devemos concluir que, sem esse princípio, a mente não pode ligar duas idéias: com efeito, não há nada de mais livre do que tal faculdade. Assim, devemos considerá-lo simplesmente como uma *doce força que habitualmente se impõe,* sendo, entre outras coisas, a causa de as línguas terem tanta correspondência entre si: a natureza parece indicar para cada um as idéias simples mais adequadas a serem reunidas em idéias complexas. As propriedades que dão origem a essa associação e fazem com que a mente seja transportada de uma idéia para outra são três: *semelhança, contigüidade* no tempo e no espaço, *causa e efeito*". Nós passamos facilmente de uma idéia a outra que se lhe *assemelhe* (por exemplo: uma fotografia me faz vir à mente a personagem que representa), ou então de uma idéia a outra que habitualmente se apresenta a nós como *ligada à primeira no espaço e no tempo* (por exemplo, a idéia de sala de aula me recorda a das salas de aula vizinhas, ou então a do corredor adjacente ou a do prédio em que se localiza; a idéia de levantar âncora suscita a idéia da partida do navio, e assim se poderiam multiplicar os exemplos); a idéia de *causa* me suscita a de *efeito* e vice-versa (como, por exemplo, quando penso no fogo, sou inevitavelmente levado a pensar no calor ou então na fumaça que dele se desprende, e vice-versa).

Desse modo, Hume conclui: "Esses são, portanto, os princípios de união ou coesão entre as nossas idéias simples, que, na imaginação, ocupam o lugar da conexão indissoluvel, com a qual estão unidas na memória".

Por conseguinte, para provar a validade de cada idéia sobre a qual se discute é necessário apresentar sua relativa impressão. No caso das idéias simples isso não suscita problemas, pois, como já vimos, não pode estar presente em nós nenhuma idéia simples sem que tenhamos experimentado sua impressão correspondente. No caso das idéias complexas, isso já constitui um problema, devido à sua gênese múltipla e variada. E é exatamente sobre elas que se concentrará o interesse de nosso filósofo.

Hume torna sua a distinção lockiana geral das idéias em idéias de *substância,* de *modos* e de *relações,* mas vai muito além de Locke em sua análise crítica, como veremos mais adiante.

5 A negação das idéias universais e o nominalismo humiano

Para se compreender plenamente a posição de Hume, porém, devemos ainda recordar sua doutrina das idéias abstratas ou universais. Ele aceita a tese de Berkeley (que elogia como "grande filósofo") segundo a qual "todas as idéias gerais nada mais são do que idéias particulares conjugadas a certa palavra, que lhes dá um significado mais extenso e, ocorrendo, faz com que recordem outras individuais semelhantes a elas". Essa, destaca Hume, é "uma das maiores e mais importantes descobertas que foram feitas nestes últimos anos na república das letras". Entre os vários argumentos que Hume apresenta como apoio da tese de Berkeley, devemos recordar dois particularmente significativos:

a) O intelecto humano, dizem os defensores da existência de idéias universais, é capaz de *distinguir* mentalmente também aquilo que não está separado na realidade, através de operações mentais autônomas. Hume o contesta vigorosamente: para ele, só é *distinguível* aquilo que é *separável.*

b) Além disso, como cada idéia é cópia de uma impressão e a impressão *só* pode ser particular e, portanto, só determinada, seja qualitativa, seja quantitativamente, também as idéias (que só podem ser *cópias* das impressões) devem ser determinadas do mesmo modo.

O grande princípio humiano de que a idéia só difere no grau de intensidade e vivacidade da impressão comporta *necessariamente* que cada idéia nada mais seja do que uma "imagem" e, como tal, *individual* e *particular*.

Como é possível, então, uma idéia "particular" ser usada como idéia "geral", e como é que a simples conjunção com uma "palavra" pode tornar isso possível?

A resposta de Hume é a seguinte: nós notamos certa *semelhança* entre as idéias de coisas que nos aparecem pouco a pouco (por exemplo, entre homens de várias raças e de vários tipos), uma semelhança tal que nos permite dar a elas o mesmo nome, prescindindo das diferenças de grau, de qualidade e de quantidade que elas podem apresentar. Desse modo, nós adquirimos um "hábito" pelo qual, ao ouvir aquele nome ou aquela palavra dada, desperta em nossa memória uma daquelas idéias particulares que designamos com aquele nome ou com aquela palavra (por exemplo, ao ouvir a palavra "homem", vem-me à mente a idéia de um homem determinado), mas, como a mesma palavra usa-se para designar idéias análogas (por exemplo, para designar os muitos homens vistos por mim, diferentes entre si por muitos aspectos particulares), então acontece que "a palavra, não sendo capaz de fazer reviver a idéia de todos esses indivíduos, *limita-se a tocar a alma,* se assim posso me expressar, e *faz reviver o hábito que contraímos ao examiná-los*".

O que há de novo nessa concepção nominalista do universal, em relação à visão tradicional, particularmente em relação à visão de Berkeley? Como destacaram os estudiosos, o que há é o recurso ao princípio do *hábito,* já invocado por Hume a propósito do princípio de associação das idéias.

6 "Relações entre idéias" e "dados de fato"

Outra doutrina essencial de Hume consiste na distinção dos objetos presentes na mente humana (impressões e idéias) em dois gêneros, que o filósofo chama de *a*) "relações entre idéias" e *b*) "dados de fato".

a) São simples *relações de idéias* todas aquelas proposições que se limitam a operar com base em conteúdos ideais, sem se referir àquilo que existe ou pode existir. Trata-se das proposições que, como veremos, Kant chamará de *juízos analíticos*. A aritmética, a álgebra e a geometria são constituídas de meras "relações de idéias". Estabelecidos os significados dos números, por exemplo, nós obtemos por mera análise racional (e, portanto, com base em meras relações de idéias) que três vezes cinco é a metade de trinta, e todas as outras proposições desse gênero. Trata-se de uma proposição que conseguimos substancialmente *baseando-nos sobre o princípio de não-contradição*.

b) Os "dados de fato", ao contrário, não são obtidos desse modo, já que "é sempre possível o contrário de um dado de fato qualquer, já que ele não pode nunca implicar uma contradição, sendo concebido pela mente com a mesma facilidade e a mesma distinção como se fosse extremamente conforme à realidade". O problema que surge, portanto, é o de procurar a *natureza da evidência* própria dos raciocínios relativos aos "dados de fato", quando eles não estão imediatamente presentes aos sentidos

■ **Hábito.** É aquilo "que procede de uma repetição antecedente, sem nenhum novo raciocínio ou inferência, e do qual emerge toda opinião ou crença humana".
O princípio do *hábito* é para Hume um dos fenômenos mais extraordinários da mente humana, e ele o evoca eficazmente sobretudo em sua famosa crítica à relação entre causa e efeito: o *hábito* é, com efeito, o princípio com base no qual, da simples constatação da contigüidade e sucessão entre dois fenômenos, se *infere* também *a necessidade* da conexão entre os dois fenômenos, considerando-os um como "causa" e o outro como "efeito"; uma vez formado, o hábito gera em nós uma *crença*, que justamente nos dá a impressão de implicação com a conexão necessária entre uma "causa" e um "efeito".

(como, quando prevejo que o sol surgirá amanhã. A resposta de Hume é a seguinte: "Todos os raciocínios que dizem respeito à realidade dos fatos parecem fundados na *relação de causa e efeito*. É só graças a essa relação que podemos ultrapassar a evidência de nossa memória e dos sentidos." O exame crítico de Hume se concentra, por conseguinte, justamente sobre a relação entre causa e efeito.

III. A crítica das idéias de causa e efeito e das substâncias materiais e espirituais

Relações entre causa e efeito → *§ 1-2*

• Causa e efeito são duas idéias bem distintas entre si e o fundamento de todas as nossas conclusões referentes à causa e ao efeito é *a experiência*, que porém se fundamenta por sua vez sobre o *hábito* de constatar entre dois fenômenos a *regularidade* de sua contigüidade e sucessão, motivo pelo qual se *infere* também *a necessidade* da conexão entre os dois fenômenos, considerando-os um como "causa" e o outro como "efeito"; o costume gera depois em nós uma *crença*, que nos dá justamente a impressão de estarmos diante de uma conexão necessária entre uma "causa" e um "efeito".

A crítica dos conceitos de substância corpórea *e de substância* espiritual → *§ 3-5*

• Hume submete a críticas análogas também os conceitos de substância *corpórea* e de substância *espiritual*. Tanto as coisas quanto o eu, com efeito, não são mais que *coleções ou feixes de impressões e de idéias*: apenas por via da constância com a qual estes feixes se nos apresentam, imaginamos a existência de um princípio que constitua o fundamento da coesão entre as percepções. Assim, tanto a existência das coisas fora de nós, quanto a identidade do eu, não são objetos de conhecimento mas de *crença*, que é fruto da *memória* e da *imaginação*.

1 A ligação de causa e efeito

Causa e *efeito* são duas idéias bem distintas entre si, no sentido de que nenhuma análise da idéia de causa, por mais acurada que seja, pode nos fazer descobrir *a priori* o efeito que dela deriva.

Se atinjo uma bola de bilhar com outra bola, digo que a primeira causou o movimento da segunda; entretanto, o movimento da segunda bola de bilhar é um fato completamente diferente do movimento da primeira e não está incluído nela *a priori*. Suponhamos, com efeito, que tivéssemos vindo ao mundo de improviso: nesse caso, vendo uma bola de bilhar, não poderíamos de modo nenhum saber *a priori* que ela, impelida contra outra, *produzirá como efeito* o movimento dessa outra.

O mesmo deve-se dizer de todos os outros casos desse gênero. Hume exemplifica dizendo que o próprio Adão, ao ver a água pela primeira vez, não tinha condições de inferir a priori que ela tem o poder de afogar por sufocamento.

Sendo assim, então, deve-se dizer que o fundamento de todas as nossas conclusões sobre a causa e o efeito é a *experiência*.

Todavia, essa resposta propõe imediatamente outra questão, bem mais difícil: *qual é o fundamento das próprias conclusões que extraio da experiência?* Experienciei, por exemplo, que o pão que comi sempre me ali-

mentou; mas com base em que fundamento eu extraio a conclusão *de que ele deverá me nutrir também no futuro?* Do fato que experienciei que certa coisa sempre se acompanhou de outra ao modo de "efeito", eu posso inferir que também outras coisas como aquela deverão se acompanhar de efeitos análogos.

Por que extraio essas conclusões e, ainda mais, as considero necessárias?

Para responder à questão, vejamos melhor seus termos. Dois elementos essenciais estão presentes no nexo causa-efeito:

a) a contigüidade e a sucessão;

b) a conexão *necessária*.

a) A contigüidade e a sucessão são experimentadas,

ao passo que *b*) a conexão necessária *não* é experimentada (no sentido de que *não é uma impressão*), e sim *inferida*. Todavia, como a inferimos? Texto 1

2 "Hábito" e "crença" como fundamento das ligações de causas e efeitos

Nós a *inferimos*, diz Hume, pelo fato de termos experimentado uma conexão constante e, por conseguinte, pelo fato de termos contraído um *hábito* ao constatar a regularidade da contigüidade e da sucessão, a ponto de tornar-se natural para nós, dada a "causa", esperarmos o "efeito".

O princípio com base no qual, a partir da simples sucessão *hoc post hoc,* nós inferimos o nexo necessário *hoc propter hoc* é constituído, portanto, pelo *costume* ou *hábito*.

Em conclusão, diz Hume, é o costume que nos permite sair daquilo que está imediatamente presente na experiência. Mas toda proposição nossa relativa ao futuro *não tem outro fundamento*.

Mas há ainda um ponto importantíssimo que devemos entender. Embora seja básico, o "costume" de que falamos, em si mesmo, não seria suficiente para explicar inteiramente o fenômeno que estamos discutindo. Uma vez formado, esse costume gera em nós uma "crença" *(belief)*. Ora, é precisamente essa *crença* que nos dá a impressão de que estamos diante de uma "conexão necessária" e que nos infunde a convicção de que, dado aquilo que nós chamamos "causa", deve seguir-se aquilo que nós chamamos "efeito" (e vice-versa).

Portanto, segundo Hume, a chave para a solução do problema está na "crença", que é um *sentimento*. Assim, de ontológico-racional, o fundamento da causalidade torna-se emotivo-arracional, ou seja, transfere-se da esfera do objetivo para a esfera do subjetivo.

Como veremos, é exatamente esse "instinto natural" que se revelará a última trincheira do empirismo humiano.

3 Os objetos corpóreos não são substâncias, mas feixes de impressões e de idéias

Hume submete a uma crítica análoga o conceito clássico de substância:

1) tanto em referência aos objetos *corpóreos,*

2) como no que se refere ao sujeito *espiritual.*

Segundo Hume, aquilo que nós captamos, na realidade, não é mais que uma série de *feixes de impressões e idéias.*

Em virtude da constância com que esses feixes de percepções se apresentam a nós, acabamos por imaginar a existência de um princípio que constitui o fundamento da coesão entre aquelas percepções.

Todavia, consideramos tal *feixe de percepções* que chamamos por exemplo de maçã como sustentado por um princípio de coesão que garante que tais impressões permaneçam compactas e constantemente juntas. Mas esse princípio *não* é uma impressão, e sim apenas um modo nosso de imaginar as coisas, que acreditamos existir fora de nós. Com efeito, aquilo que não é redutível a uma impressão, como sabemos, é destituído de validade objetiva.

4 Também os sujeitos são feixes de impressões e de idéias

Hume também faz uma crítica análoga à existência de uma substância espiritual, particularmente contra a existência do eu,

entendido como realidade dotada de existência contínua e autoconsciente, idêntica a si mesma e simples. Com efeito, toda idéia só pode derivar de uma impressão correspondente; mas do *eu* não há nenhuma impressão precisa: "por conseguinte, tal idéia não existe".

As cruas conclusões de Hume, portanto, são as mesmas a que ele chega no caso dos objetos. Como os objetos nada mais são que coleções de impressões, analogamente, *nós não somos nada mais do que coleções ou feixes de impressões e de idéias.* Somos uma espécie de teatro, onde passam e repassam continuamente as impressões e as idéias: mas, note-se bem, trata-se de teatro que não deve ser concebido como um prédio estável, mas simplesmente como o passar e o repassar das próprias impressões.

O que devemos concluir então? Se o objeto é um feixe de impressões, e se também o eu é um feixe de impressões, como poderão se distinguir entre si? Como se poderá falar de "objetos" e de "sujeitos"?

5 Os objetos e os sujeitos existem apenas por nossa pura "crença"

A tese de Hume é evidente:

1) a existência das coisas fora de nós não é objeto de conhecimento, mas de "crença";

e, assim, analogamente, 2) a identidade do eu não é objeto de conhecimento, mas é, ela também, objeto de "crença".

1) A filosofia nos ensina que qualquer impressão é uma percepção e que, portanto, é subjetiva. Com efeito, a partir da impressão não se pode inferir a existência de um objeto como causa da própria impressão, porque o princípio de causa não tem uma validade teórica, como já vimos. Nossa "crença" na existência independente e contínua dos objetos é fruto da "imaginação".

Em especial, como se encontra certa uniformidade e coerência em nossas impressões, a *imaginação* tende a considerar tal uniformidade e coerência como *total* e *completa,* supondo precisamente a existência de corpos que seriam sua "causa".

Vejamos um exemplo: eu saio de minha sala e, desse modo, deixo de ter todas as impressões que constituem esta minha sala; depois de certo tempo, ao retornar, tenho as mesmas impressões de antes ou, de todo modo, tenho percepções parcialmente iguais às de antes e em parte diferentes, mas coerentes com elas (por exemplo, encontro a luz reduzida porque já se fez tarde). Pois bem, a *imaginação* preenche o vácuo de minha ausência, supondo que essas percepções correspondentes e coerentes em relação às anteriores correspondam a uma existência efetiva e separada dos objetos que constituem minha sala. E mais: ao trabalho realizado pela imaginação se acrescenta ainda o da *memória,* que dá vivacidade às impressões fragmentadas e intermitentes (por causa de minha saída e da posterior volta à sala). Tal "vivacidade" gera a "crença" na existência dos objetos externos correspondentes.

O que nos salva da dúvida cética é, portanto, essa crença instintiva, que é de gênese alógica e arracional, e quase *biológica.*

2) Também o eu também é reconstruído de modo análogo pela imaginação e pela memória em sua unidade e substancialidade. Por conseguinte, também a existência do eu, entendido como substância à qual são referidas todas as percepções, é apenas objeto de "crença".

Todavia, devemos destacar que, para Hume, o eu torna-se objeto de consciência imediata através das paixões e, portanto, mais uma vez em âmbito ateórico e por via arracional.

IV. O fundamento arracional da moral e da religião

• As paixões são algo de originário e próprio da "natureza humana", independentes da razão e por ela não domináveis: trata-se de "impressões" que derivam de outras impressões.

A teoria das paixões e a negação da liberdade → § 1-2

A vontade, em particular, é entendida por Hume como a impressão interna da qual alguém se torna consciente quando se dá intencionalmente origem a um novo movimento de nosso corpo ou a uma nova percepção de nossa mente. Ora, uma vez que ao realizar qualquer ato a vontade é *determinada* exclusivamente por motivos internos, a "liberdade" passa a significar a simples "não coação externa", enquanto o "livre-arbítrio" constitui um verdadeiro e próprio absurdo.

Ligada a esta concepção temos a tese humiana segundo a qual a razão não pode jamais se contrapor à paixão na condução da vontade; e isto significa negar *que a razão possa guiar e determinar a vontade.*

• A moral, que suscita paixões e promove ou impede ações, não se funda portanto sobre a razão, e sim *sobre o sentimento*, e precisamente sobre um *particular* sentimento de prazer e de dor: o prazer moral é *peculiar* porque é *desinteressado*. Em seu conjunto, a ética humiana é *utilitarista*, no sentido porém que o que move nosso assentimento não é o nosso útil particular, mas o *útil público*, que é o útil à felicidade de todos.

A moral e a religião não têm fundamento racional → § 3-7

Também a religião, para Hume, não tem um fundamento racional, e nem moral, mas um fundamento instintivo, enquanto a idéia do divino nasceu do terror da morte e da preocupação com uma vida futura; Hume, todavia, sustenta que um povo inteiramente privado de religião difere bem pouco dos animais.

1 As paixões e a vontade

As paixões são algo original e próprio da "natureza humana", independentes da razão e não domináveis por ela. Elas são "impressões" que derivam de outras percepções.

Hume distingue as paixões em: 1) *diretas*; 2) *indiretas*.

1) As primeiras são as que dependem imediatamente do *prazer* e da *dor*, como, por exemplo, o desejo, a aversão, a tristeza, a alegria, a esperança, o medo, o desespero, a tranqüilidade.

2) As segundas são, por exemplo, o orgulho, a humildade, a ambição, o amor, o ódio, a inveja, a piedade, a malignidade, a generosidade e as outras que delas derivam.

Hume alonga-se muito ao escrever sobre essas paixões. Mas os elementos importantes de seu discurso podem ser resumidos assim: ele afirma que as paixões *dizem respeito ao eu*, "ou seja, aquela *pessoa* particular de cujas ações e sentimentos *cada um de nós está intimamente convencido*"; e, falando sobre o orgulho, ele chega até a afirmar que "*a natureza ligou* a essa emoção *certa idéia, a do eu (!)*, que nunca deixa de se produzir". Como já observamos, é evidente que Hume recupera aqui a consciência e a idéia do eu sobre bases emocionais.

Em última análise, a própria vontade pode ser redutível às paixões ou, de qualquer modo, constitui algo muito próximo a elas, dado que, segundo Hume, se reduz a uma *impressão que deriva de prazer e de dor*, exatamente como as paixões. Mas nosso filósofo parece um tanto incerto sobre esse ponto, pois termina por admitir que a vontade é e não é uma paixão.

2 Negação da liberdade e da razão prática

Tal ambigüidade e incerteza se reflete imediatamente sobre a concepção da liberdade, que Hume termina por negar.

Para ele, "livre-arbítrio" seria sinônimo de não-necessidade, ou seja, de *casualidade*, constituindo assim um absurdo.

Segundo Hume, aquilo que habitualmente denomina-se de "liberdade" não seria mais que a simples "espontaneidade", ou seja, a não-coação externa. Ao realizar nossos atos, não somos *determinados* por motivos externos, e sim interiores; todavia, de qualquer forma, sempre somos determinados.

Contudo, o ponto mais característico da filosofia moral de Hume é a tese segundo a qual "a razão jamais pode se contrapor à paixão na condução da vontade".

Isso significa proclamar a vitória do jogo das paixões e, assim, negar que a razão possa ser *prática*, ou seja, *que a razão possa guiar e determinar a vontade*.

Essa posição é exatamente contrária à que Kant defenderá na *Crítica da razão prática*.

3 A razão não fundamenta a moral

A moral foi o assunto que mais interessou Hume desde o início de sua formação espiritual, a ponto de alguns intérpretes sustentarem que, se *todo* o sistema humiano não for visto à luz desse interesse fundamental, ele não revela seu significado preciso.

Qual é o fundamento da moral?

Como já vimos, Hume negava que a razão como tal pudesse mover a vontade, ou seja, que a razão pudesse ser fundamento da vida moral.

A moral, por conseguinte, deve derivar de algo diferente da razão. Com efeito, diz Hume, a moral suscita paixões e promove ou impede ações, coisas que, pelos motivos expostos, a razão não está em grau de fazer.

Portanto, conclui Hume, "é impossível que a distinção entre bem e mal moral possa ser estabelecida pela razão, posto que essa distinção tem sobre nossas ações uma influência da qual a razão é inteiramente incapaz". Quando muito, a razão pode dispor-se a serviço das paixões e colaborar com elas, despertando-as e orientando-as.

4 O sentimento como verdadeiro fundamento da moral

A resposta humiana ao quesito acima exposto é óbvia: o fundamento da moral é o *sentimento*.

Qual é, então, esse *sentimento* que serve de fundamento para a moral?

É um sentimento *particular* de prazer e dor.

A virtude provoca um prazer de tipo *particular*, assim como o vício provoca uma dor de tipo *particular*, de modo que, se conseguirmos explicar tal prazer e tal dor, explicaremos também o vício e a virtude.

Já dissemos que o prazer (ou dor) moral é particular, isto é, especial. Com efeito, ele *deve ser acuradamente distinto de todos os outros tipos de prazer*. De fato, por prazer entendemos sensações muito diferentes entre si: como exemplifica Hume, uma coisa é o prazer que experimentamos ao beber uma boa taça de vinho, um prazer que é de caráter puramente hedonístico; outra coisa é o prazer que experimentamos ao ouvir uma boa composição musical, que é um prazer estético. Nós captamos *imediatamente* a diferença entre esses dois tipos de prazer, não havendo nenhum perigo de que consideremos o vinho harmonioso ou a composição musical saborosa. Analogamente, diante da virtude de uma pessoa, experimentamos um prazer *peculiar* que nos impele a louvá-la (assim como, diante do vício, experimentamos um desprazer que nos impele a censurá-lo). Trata-se, segundo Hume, de um tipo de prazer (ou dor) *desinteressado*.

E essa é justamente a conotação específica do sentimento moral: o estar "desinteressado".

5 Importância do sentimento de simpatia

De notável relevância moral para Hume é, além disso, o sentimento de *simpatia*. Valorizando esse sentimento, nosso filóso-

fo coloca-se em clara antítese com a visão pessimista de Hobbes.

Eis uma significativa afirmação de Hume: "Não há qualidade da natureza humana mais notável, seja em si e por si, seja por suas conseqüências, *do que nossa propensão a experimentar simpatia pelos outros*, e a receber por transmissão as inclinações e os sentimentos alheios, por mais diferentes e até mesmo contrários sejam eles em relação aos nossos".

A

TREATISE

OF

Human Nature:

BEING

An ATTEMPT to introduce the experimental Method of Reaſoning

INTO

MORAL SUBJECTS.

Rara temporum felicitas, ubi ſentire, quæ velis; & quæ ſentias, dicere licet. TACIT.

VOL. I.

OF THE

UNDERSTANDING.

LONDON:

Printed for JOHN NOON, at the *White-Hart*, near *Mercer's-Chapel*, in *Cheapſide*.

MDCCXXXIX.

No Tratado sobre a natureza humana *há a vontade de fundar definitivamente sobre bases experimentais a ciência do homem que, para Hume, é ainda mais importante que a física e as outras ciências.*
Na ilustração o frontispício da edição original.

6 O utilitarismo na moral

Nas *Investigações sobre os princípios da moral*, finalmente, para explicar a ética Hume recorreu também à dimensão *utilitarista*. Com efeito, diz ele, o "útil" move nossa concordância.

Mas o "útil" de que se fala no campo da ética não é "nosso útil particular", e sim o útil que, além de nós, estende-se "também aos outros", ou seja, o útil público, que é "o útil à felicidade de todos".

Assim, escreve Hume: "Desse modo, se a utilidade é uma fonte do sentimento moral e se não consideramos sempre essa utilidade em relação ao eu singular, segue-se então que *tudo o que contribui para a felicidade da sociedade* granjeia diretamente nossa aprovação e nossa boa vontade. Eis um princípio que, em boa medida, explica a origem da moralidade [...]."

7 A religião se fundamenta sobre um instinto

Hume não tinha interesse pessoal pela religião. Ele se afastara desde jovem das práticas religiosas, assumindo atitude de indiferença, com traços de verdadeira aversão. Mas, como *fato* da "natureza humana", a religião não podia deixar de constituir objeto de sua análise.

Apesar de alguns pontos de contato com certas idéias deístas, a posição de Hume não é deísta, chegando a ser, em alguns casos, claramente antideísta.

a) Em primeiro lugar, a religião não tem fundamento racional. Hume refuta e rejeita as provas apresentadas pelos teólogos em favor da existência de Deus. Segundo ele, no máximo, pode-se pensar como plausível alguma analogia com a inteligência, no que se refere à causa do universo. Mas dessa analogia não se extrai nada de certo.

b) A religião também não possui fundamento moral. Segundo Hume, não há uma verdadeira conexão entre religião e ética. Com efeito, como já vimos, o fundamento da ética é o sentimento, e não a religião.

c) A religião tem um fundamento instintivo. A idéia do divino nasceu do medo da morte, da preocupação com uma vida futura.

Hume não é ateu por princípio e de modo dogmático, mas é extremamente ambíguo. Avalia negativamente a religião, mas depois diz que um povo sem religião pouco difere dos animais. A passagem seguinte mostra exemplarmente essa ambigüidade: "Não há absurdos teológicos tão descomunais que, alguma vez, já não tenham sido sustentados por homens de grande inteligência e cultura. Não há preceitos tão rigorosos que não tenham sido aceitos por homens mais voltados para o prazer e para a preguiça. *A ignorância é a mãe da devoção:* esta é uma máxima proverbial, confirmada pela experiência de todos. *Entretanto, procurai um povo inteiramente privado de religião: se o encontrardes, podeis estar certos de que ele pouco difere dos animais.*"

A

TREATISE

OF

Human Nature.

BOOK II.

Of the PASSIONS.

PART I.

Of Pride and Humility.

SECT. I.

Division of the Subject.

S all the perceptions of the mind may be divided into *impressions* and *ideas*, so the impressions admit of another division into *original* and *secondary*. This division of the impressions is

SECT. I.

VOL. II. B the

A primeira página do segundo livro do Tratado sobre a natureza humana *(1739-1740).*

V. Dissolução do empirismo na "razão cética" e na crença arracional

• Hume definiu a própria posição como *ceticismo moderado*, que consiste na limitação das investigações humanas sobre os argumentos que melhor se adaptam às capacidades limitadas do intelecto humano. Em última análise, porém, todo o ceticismo humiano tem como fundamento único *a negação da valência ontológica do princípio de causa e efeito*.

Hume se define como cético moderado → § 1-2

Quanto à atitude geral que caracteriza o pensamento de Hume, ela consiste em contrapor à razão cética problemática o instinto e o elemento alógico, passional e sentimental. A afirmação humiana pela qual a razão é e deve ser *serva das paixões*, atesta como aqui o empirismo seja levado às extremas conseqüências: será tarefa de Kant abrir novos caminhos em grau de evitar tanto esses extremismos irracionalistas e céticos, como também os extremismos em que haviam incorrido os sistemas racionalistas.

1 O ceticismo moderado de Hume

Hume considerava-se cético moderado. Com efeito, em sua opinião, o ceticismo moderado "pode beneficiar o gênero humano", visto que consiste na "limitação de nossas investigações aos temas que melhor se adaptam às limitadas capacidades do intelecto humano".

Em última análise, no que se refere às ciência abstratas, essas capacidades se restringem ao conhecimento das relações entre idéias e, portanto, no caso das razões que examinamos, se restringem somente à matemática. Todas as outras investigações se referem a dados de fato, suscetíveis de constatação, mas não de demonstração. Em suma, o que domina todos esses âmbitos é a experiência e não o raciocínio. Assim, as ciências empíricas baseiam-se na experiência, a moral no sentimento, a estética no gosto e a religião na fé e na revelação.

Sendo assim, nas *Investigações sobre o intelecto humano* Hume tira sua célebre conclusão: "Quando, persuadidos desses princípios, percorremos os livros de uma biblioteca, do que devemos nos desfazer? Se pegarmos algum volume, digamos de teologia ou de metafísica escolástica, por exemplo, devemos nos perguntar: 'Será que contém raciocínios abstratos em torno da quantidade ou do número?' Não. 'Contém raciocínios baseados na experiência e relativos aos dados de fato ou à existência das coisas?' Não. Então, joguemo-lo às chamas, já que não pode conter nada mais que tergiversação e engano".

Essas conclusões céticas podem ser reduzidas a um fundamento único: *a negação da valência ontológica do princípio de causa e efeito*. Seria muito fácil mostrar que, na realidade, no mesmo momento em que o exclui, Hume o está reintroduzindo subrepticiamente, sem se dar conta disso, para poder proceder ao seu discurso. As impressões são "causadas" pelos objetos, as idéias são "causadas" pelas impressões, a associação das idéias tem uma "causa", o hábito é por sua vez "causado" e, assim, os exemplos, poderiam se multiplicar! Se tivéssemos *verdadeiramente* de eliminar o princípio de causa, não só a metafísica ruiria por terra, mas também toda a filosofia teórica e moral de Hume.

2 As paixões têm predomínio sobre a razão

Mas não é para isso que queremos chamar a atenção (já que isso nos levaria para o campo da crítica ao sistema humiano), mas muito mais para a postura geral que

caracteriza o pensamento do filósofo: à razão cética problemática, Hume *contrapõe o instinto e o elemento alógico, passional e sentimental, portador de uma segurança incontida e, portanto, dogmática.* A própria razão filosófica, que é uma necessidade originária de indagar, aparece em Hume, em certos momentos, quase como uma espécie de instinto, também ele incontido.

Em suma, para Hume, a última palavra parece ser deixada precisamente para o instinto, ou seja, para o arracional, quando não até para o irracional, como dizíamos no princípio.

As duas afirmações seguintes, verdadeiramente emblemáticas, mostram claramente quanto o empirismo humiano afastou-se do empirismo lockiano. Locke dizia: "A razão deve ser nosso último juiz e nosso guia em toda coisa". Hume, ao contrário, afirma: "A razão é e só pode ser *escrava das paixões*, não podendo reivindicar em caso nenhum uma função diversa da de a elas obedecer".

Como se vê, quando levado às conseqüências extremas, o empirismo choca-se contra limites agora intransponíveis (pelo menos com sua lógica intrínseca). Caberá a Kant a grande empresa de abrir novos caminhos, capazes de evitar tanto esses extremismos irracionalistas e céticos como os extremismos de caráter oposto em que haviam incorrido os sistemas racionalistas.

Todavia, antes de Kant, devemos tratar de dois pensadores que nadaram contra a corrente: saindo dos esquemas típicos da época moderna e das linhas que levam a Kant, eles, abreviando os tempos, anunciam mensagens que são ainda mais "modernas" do que a "modernidade" de sua época. E devemos também apresentar um quadro geral da cultura e do pensamento iluministas, dos quais os filósofos até agora tratados foram, de certo modo, iniciadores ou até mesmo expoentes de relevo, e dos quais o próprio pensamento de Kant, em ampla medida, é expressão.

ESSAYS,

MORAL

AND

POLITICAL.

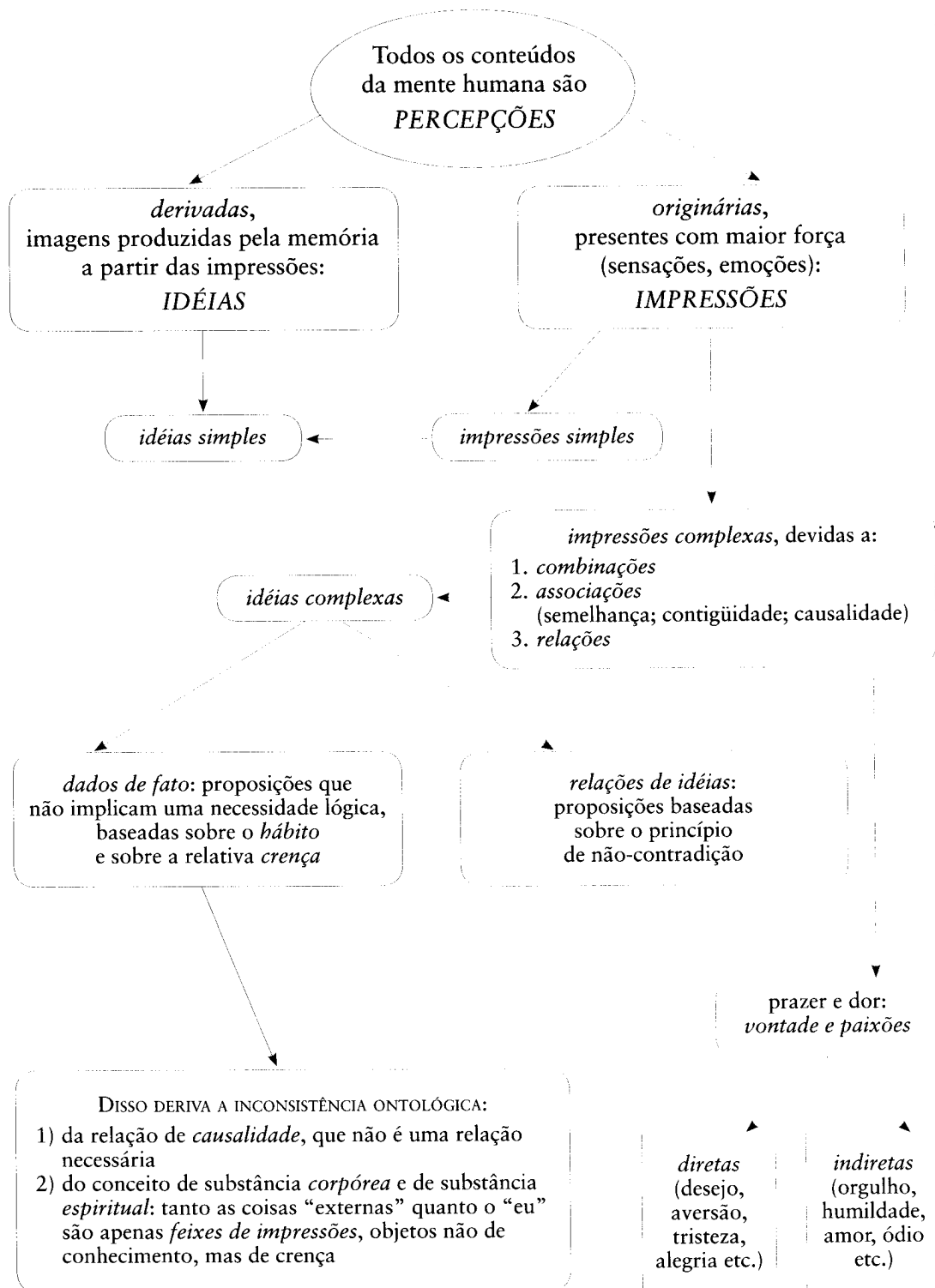
Tros Rutuluſve *fuat, nullo diſcrimine habebo.*

VIRG.

EDINBURGH,

Printed by R. FLEMING and A. ALISON, for A. KINCAID Bookſeller, and Sold at his Shop above the Croſs. MDCCXLI.

Frontispício da obra Ensaios morais e políticos, *de 1741. O argumento que mais interessou Hume desde o início de sua formação espiritual foi a* moral; *o fundamento dela é o sentimento que é, ao mesmo tempo, de prazer e de dor.*

HUME
FUNDAMENTOS DA "CIÊNCIA DO HOMEM"

HUME

1 A crítica à idéia de causa e efeito

A mais famosa argumentação filosófica de Hume é sem dúvida a da negação da valência ontológica do princípio de causalidade, ou seja, do princípio de razão suficiente enunciado por Leibniz.

As páginas que aqui apresentamos são tomadas do Tratado sobre a natureza humana *(1739-1740), e contêm a mais virulenta crítica da necessidade da relação entre causa e efeito. Sua intenção explícita é a de demonstrar, como diz o próprio Hume:*

"que a) um objeto, considerado em si mesmo, não contém nada que nos autorize a dele tirar uma conclusão que vá além dele;

e que b) também depois de ter observado a freqüente ou constante conjunção dos objetos, nós não temos nenhuma razão de daí tirar uma inferência a respeito de um objeto que está além daqueles de que tivemos experiência".

1. As primeiras quatro relações que são fundamento da ciência: semelhança, contrariedade, gradualidade qualitativa, proporção quantitativa ou numérica

Há sete espécies de relações filosóficas: *semelhança, identidade, relações de tempo e de lugar, proporção de quantidade e de número, graus de uma qualidade, contrariedade, causalidade*. Estas relações podem ser divididas em duas classes: as dependentes inteiramente das idéias postas em confronto, e as que podem mudar sem que mudem as idéias. Da idéia de um triângulo depende a relação de igualdade dos três ângulos a dois retos, e esta relação não varia até que não varie a idéia; ao contrário, a relação de *contigüidade* e de *distância* entre dois objetos pode mudar por uma simples alteração do lugar que estes ocupam, sem nenhuma mudança dos objetos em si mesmos, ou seja, de suas idéias: e que eles ocupem aquele lugar, depende de mil acidentes imprevisíveis. Este é também o caso da *identidade* e da *causalidade*: dois objetos, ainda que sejam perfeitamente semelhantes e se mostrem, em tempo diferente, no mesmo lugar, podem ser numericamente diferentes; assim, uma vez que o poder de um objeto de produzir outro não pode jamais ser descoberto simplesmente pela sua idéia, é evidente que *causa* e *efeito* são relações que chegamos a conhecer com a experiência, e não tanto com raciocínios ou reflexões abstratas. Não há um só fenômeno, mesmo os mais simples, do qual se possa dar razão com as qualidades com as quais os objetos se apresentam a nós, ou que podemos prever sem o auxílio da memória e da experiência.

Destas sete relações filosóficas restam, portanto, apenas quatro que, dependendo unicamente das idéias, podem ser objeto de conhecimento e de certeza: a *semelhança*, a *contrariedade*, os *graus de qualidade*, a *proporção da quantidade* ou *do número*. Três destas se captam num relance, e são mais objeto de intuição do que de demonstração: a *semelhança* de alguns objetos atinge logo os olhos, ou melhor, a mente, e raramente exige um segundo exame; e o mesmo ocorre para a *contrariedade* e para os *graus de uma qualidade*. Como duvidar que a existência e a não-existência não se destroem uma a outra, e não sejam por isso inteiramente incompatíveis e contrárias? É verdade que graus de uma qualidade, como a cor, o sabor, o quente ou o frio, não se podem julgar com exatidão quando sua diferença for muito pequena; todavia, é fácil julgar que um é superior ou inferior a outro quando a diferença for considerável, e este juízo nós o formulamos sempre à primeira vista, sem fazer pesquisas ou raciocínios.

Também para as *proporções de quantidade* ou *de número* pode acontecer que consigamos constatar com um relance a superioridade ou inferioridade entre números e figuras, especialmente onde a diferença é grande; mas a igualdade, ou outra proporção exata, podemos, com uma primeira observação, apenas conjecturá-la, exceto quando se trata de números muito pequenos ou de porções muito limitadas de extensão que possam ser abraçados em um instante, e nos dêem a segurança de não cair em grave erro; e em todos os outros casos é arriscado estabelecer as proporções com certa liberdade, ou proceder de modo mais ou menos *artificioso*. [...]

2. As três outras relações: identidade, situação espacial ou temporal, causalidade

Isto é tudo o que creio necessário observar em relação às quatro relações que são o fundamento da ciência. Quanto às outras três: de

identidade, de *situação espacial* ou *temporal* e de *causalidade*, que não dependem da idéia, e podem estar ausentes ou presentes mesmo se ela permanece sem variar, será bom falar delas mais em particular.

Os raciocínios não fazem mais que pôr em *confronto* e descobrir as relações, constantes ou inconstantes, que dois ou mais objetos têm entre si. Este confronto pode ser feito, tanto se ambos os objetos estejam presentes aos sentidos, ou esteja presente um só, ou nenhum. Quando ambos estão presentes aos sentidos junto com a relação, chamamos esta uma percepção, não um raciocínio, pois neste caso não há nenhuma atividade ou ação propriamente dita do pensamento, mas simplesmente uma aceitação passiva das impressões mediante os órgãos da sensação. Por conseguinte, não devemos considerar como raciocínios as observações que alguém pode fazer em relação à *identidade* e às *relações de tempo e de lugar*: uma vez que em nenhuma destas ele pode lançar-se, para descobrir a real existência ou a relação, para além dos objetos imediatamente presentes aos sentidos. A *causalidade* sozinha produz tal conexão que nos dá a certeza de que à existência ou à ação de um objeto seguiu-se ou precedeu outra existência ou outra ação; e mesmo as outras duas relações não podem entrar em um raciocínio a não ser enquanto entram na de causalidade. Não há nada em um objeto que nos possa persuadir que ele deve sempre estar *longe* ou *contíguo* a outro, e quando com a experiência e com a observação descobrimos que nisso a relação deles é invariável, concluímos sempre que há uma *causa* secreta que assim os separa ou une. Diga-se o mesmo para a *identidade*: supomos sem qualquer dúvida que um objeto continua a ser numericamente o mesmo, embora mais vezes presente e ausente aos sentidos, e lhe atribuímos uma identidade apesar da interrupção das percepções, porque pensamos que, se tivéssemos tido o olho ou a mão constantemente sobre ele, ele teria produzido em nós uma percepção invariável e ininterrupta. A esta conclusão, que vai além das impressões dos sentidos, podemos chegar apenas porque nos fundamos sobre a conexão de *causa e efeito*: de outro modo não poderíamos ter a certeza de que o objeto é sempre o mesmo, e não um novo, por mais que este possa assemelhar-se àquele que antes estava presente aos sentidos. [...]

Desse modo se vê que, das três relações que não dependem meramente das idéias, a *causalidade* é a única que possa lançar-se para além dos sentidos e informar-nos da existência de objetos que não vemos nem sentimos. Procuraremos, portanto, explicar esta relação de forma exaustiva, antes de abandonar nosso exame do intelecto.

3. Os elementos que estão na base da idéia de causalidade: contigüidade, sucessão temporal, conexão necessária

Para começar com ordem, devemos considerar a idéia de *causalidade* e ver qual é sua origem. Não se pode, com efeito, raciocinar bem, se não se *entende plenamente a idéia* sobre a qual se raciocina, e é impossível entender perfeitamente uma idéia se não rastrearmos sua origem, e não se examina a primeira impressão a partir da qual ela nasce. O exame da impressão dá clareza à idéia, e o exame da idéia dá igual clareza a todos os nossos raciocínios.

Demos, portanto, uma olhada em dois dos objetos que chamamos causa e efeito, e reviremo-los de todos os lados, com o fim de encontrar a impressão que produz uma idéia de importância tão prodigiosa. Vejo imediatamente que não devo procurá-la em nenhuma das *qualidades* particulares dos objetos, uma vez que, seja qual for a que eu escolha, encontro objetos que não a possuem, e todavia são chamados de causas ou efeitos. E, na verdade, não existe nada no objeto, nem externa nem internamente, que não se possa considerar ou como causa ou como efeito, embora seja evidente que não há nenhuma qualidade que pertença universalmente a todas as coisas e lhes dê direito a esta denominação.

A idéia de causalidade, portanto, deve derivar de alguma *relação* existente entre os objetos, e devemos procurar descobrir essa relação. Em primeiro lugar, percebo que os objetos considerados como causa e efeito são *contíguos*; e que nada poderia agir sobre outro se entre eles existisse o mínimo intervalo de tempo ou de espaço. Embora, com efeito, objetos distantes possam por vezes parecer produtivos um do outro, em geral, examinando bem, vê-se que estão unidos por uma cadeia de causas contíguas tanto entre si como com os objetos distantes; e também quando não podemos descobrir esta união, presumimos sempre que exista. Devemos, portanto, considerar a relação de CONTIGÜIDADE como essencial para a de causalidade, ou, pelo menos, supor que seja tal, como é também opinião geral, até que não tenhamos ocasião mais propícia para esclarecer a questão, examinando quais objetos são e quais não são capazes de justaposição e de conjunção.

A segunda relação que considero como essencial à de causalidade não é universalmen-

te reconhecida; ao contrário, é controvertida, e consiste na PRIORIDADE de tempo da causa sobre o efeito. [...]

Contentar-nos-emos, então, com estas duas relações de contigüidade e de sucessão, como se nos dessem uma idéia completa da causalidade? De modo nenhum. Um objeto pode ser contíguo e anterior a outro, e não ser considerado como sua causa. É preciso levar em consideração a relação de *ligação necessária*, que tem importância bem maior do que as duas precedentes.

Aqui, de novo, examino o objeto de todos os lados, para descobrir a natureza desta ligação necessária e a impressão, ou as impressões, de que posso ter derivado sua idéia. Das *qualidades conhecidas* dos objetos, vê-se imediatamente, a relação de causa e de efeito de modo nenhum depende. De suas *relações* não vejo outras que as de contigüidade e de sucessão: e já as declarei insatisfatórias. Permitir-me-ei, por desespero, afirmar que aqui estou em posse de uma idéia não precedida por uma impressão semelhante? Seria uma prova demasiado grande de leviandade e de inconstância: o princípio contrário, com efeito, já foi solidamente estabelecido de modo a não admitir mais dúvida: ao menos até que não tenhamos examinado de forma exaustiva a presente dificuldade.

Devemos, portanto, proceder como aqueles que, estando à procura de uma coisa escondida, e não a encontrando no lugar onde esperavam, remexem em tudo ao redor sem meta precisa, na esperança de que a sorte os guie. É preciso abandonar o estudo direto da natureza da *ligação necessária*, que faz parte de nossa idéia de causa e efeito, e procurar outra questão, da qual o exame possa ajudar-nos a esclarecer a presente dificuldade. São duas as questões que me proponho examinar:

1) Por qual razão dizemos *necessário* que tudo aquilo que tem um início deva ter também uma causa?

2) Por que afirmamos que certas causas particulares devem *necessariamente* ter certos efeitos particulares? Qual é a natureza desta *inferência*, pela qual passamos de umas aos outros, e de nossa *crença* nela?

Antes de seguir adiante, observo que, embora as idéias de causa e de efeito derivem de impressões de reflexão, assim como das de sensação, todavia, por brevidade, eu me referirei a estas últimas como origem de tais idéias; mas desejo que cada coisa que eu digo destas seja estendida também às primeiras. As paixões, com efeito, estão ligadas com os objetos e entre si, de modo não diferente dos corpos externos; de forma que a relação de causalidade é a mesma em um e outro caso.

4. Falta de fundamento racional da tese segundo a qual tudo aquilo que existe tem necessariamente uma causa

Para começar pela primeira questão, que se refere à necessidade de uma causa, é máxima geral em filosofia que *tudo aquilo que começa a existir deve ter uma causa de sua existência*. Admite-se isso em todos os raciocínios sem dar nem pedir nenhuma prova. Supõe-se que a verdade desta máxima seja intuitiva, e que seja uma das que, mesmo que negada com palavras, ninguém pode realmente duvidar dela em seu coração. Mas, se examinarmos esta máxima à luz da idéia do conhecimento acima exposta, nela não veremos nenhum sinal de tal certeza intuitiva: ao contrário, veremos que ela é de uma natureza totalmente estranha a este tipo de convicção.

Toda certeza, com efeito, nasce do confronto de idéias e da descoberta de relações inalteráveis até que as idéias continuem a ser as mesmas. Tais relações são as de *semelhança*, de *proporção quantitativa ou numérica*, de *grau de uma qualidade* e de *contrariedade*; nenhuma delas está implícita na proposição: *Tudo aquilo que tem um princípio tem também uma causa de sua existência*. Esta proposição não é, portanto, intuitivamente certa. Pelo menos, quem quisesse afirmar que ela tem uma certeza intuitiva deveria negar que aquelas sejam as únicas relações infalíveis, e encontrar alguma outra do gênero que nela esteja implícita. E então seria sim o caso de examinar a coisa.

Ao contrário, eis um argumento que prova sem dúvida não ser tal proposição nem intuitivamente nem demonstrativamente certa. Com efeito, não se pode afirmar a necessidade de uma causa para toda nova existência, ou nova modificação de existência, sem demonstrar ao mesmo tempo a impossibilidade que uma coisa jamais comece a existir sem um princípio produtor: no caso de a segunda proposição não poder ser demonstrada, também não poderemos esperar jamais demonstrar a primeira. Ora, que a segunda proposição seja absolutamente incapaz de uma prova demonstrativa, isso nos é assegurado pela consideração de que, assim como as idéias distintas são separáveis, e as idéias de causa e de efeito são evidentemente distintas, é fácil para nós conceber um objeto não existente neste momento e existente no momento seguinte sem a isso unir a idéia, dele distinta, de uma causa ou de um princípio produtor. [...]

Todavia, se não é pelo conhecimento nem por um raciocínio científico que formamos a opinião da necessidade de uma causa para toda nova produção, tal opinião só poderemos tê-la pela observação e pela experiência. Agora, portanto, se apresentaria naturalmente o problema: *como tal princípio pode vir a nós pela experiência?* Mas é melhor remeter a questão para mais adiante, e por ora reduzi-la a estes termos: *Por que dizemos que certas causas particulares devem ter necessariamente certos efeitos particulares, e por que fazemos esta inferência delas para estes?* Talvez acabemos por encontrar uma mesma resposta às duas interrogações.

5. Todos os nossos raciocínios sobre as causas e os efeitos são hipotéticos

Embora a mente em seus raciocínios sobre as causas e os efeitos nos lance para além dos objetos que vê ou recorda, todavia ela jamais os perde completamente de vista nem raciocina puramente sobre idéias, porque a estas não pode deixar de misturar impressões, ou pelo menos idéias de memória, equivalentes às impressões. Quando inferimos efeitos de certas causas, devemos também constatar a existência destas causas; e por isso não existem mais que dois caminhos: ou a percepção imediata daquilo que sentimos ou recordamos, ou então uma inferência de outras causas, das quais devemos, depois, do mesmo modo fazer as contas ou com uma impressão presente, ou com uma inferência de *outras* causas, e assim seguidamente, até que cheguemos a um objeto presente ao sentido ou à memória. É impossível lançar *in infinitum* nossas inferências, e a única coisa que as possa fazer parar é uma impressão da memória ou dos sentidos, para além da qual não há mais lugar para dúvidas ou investigações.

Tomemos, por exemplo, um ponto da história, e consideremos a razão pela qual admitimos ou rejeitamos sua veracidade. Admitimos que César foi morto no senado nos idos de março, e isso porque deste fato são unânimes os testemunhos dos historiadores, que atribuem ao acontecimento aquele lugar e aquela data. Aqui, diante da memória ou dos sentidos, não temos a não ser caracteres e cartas, que recordamos ter sido empregados como sinais de certas idéias: estas idéias ou estiveram na mente de quem se encontrou presente no acontecimento e as recebeu imediatamente da existência dele, ou derivaram do testemunho de outros, e este de outros, até que, com um óbvio regresso, chegamos àqueles que foram testemunhas oculares e expectadores do acontecimento. É claro que toda esta cadeia de argumentos ou conexões de causas e efeitos depende daqueles caracteres ou cartas vistos ou recordados, e que sem a autoridade dos sentidos ou da memória todo o nosso raciocínio estaria acampado no ar: cada anel da cadeia estaria suspenso em outro, e não haveria nada de fixo a um ponto, capaz de sustentar o todo; por conseguinte, não haveria nenhuma evidência ou crença. E este é o caso de todos os argumentos *hipotéticos*, ou seja, dos raciocínios fundados sobre uma suposição, onde não existe nem uma impressão atual nem a crença de uma existência real. [...]

É verdade, portanto, que todos os raciocínios que se referem às causas e aos efeitos partiram na origem de alguma impressão: do mesmo modo que a certeza de uma demonstração se funda sempre sobre um confronto de idéias; mesmo que este seja esquecido, nem por isso desaparece a certeza.

6. A base do raciocínio de causalidade é a crença

Nos raciocínios sobre causalidade se empregam, portanto, materiais de natureza mista e heterogênea, os quais, embora ligados, são todavia essencialmente diversos. Todas as argumentações referentes às causas e aos efeitos constam de uma impressão de memória ou de sentido, e, no mais, da idéia daquela existência que produz o objeto da impressão ou é produzida por ele. Aqui, então, devemos explicar três coisas: 1) a impressão originária; 2) a passagem à idéia, que a ela ligamos, de causa ou de efeito; 3) a natureza e as qualidades desta idéia.

Quanto às *impressões* provenientes dos *sentidos*, sua causa última é, em minha opinião, absolutamente inexplicável pela razão humana, e será sempre impossível decidir com certeza se provêm imediatamente do objeto ou são produzidas pelo poder criativo da mente, ou então as temos do autor de nosso ser. [...]

Quando procuramos aquilo que distingue propriamente a *memória* da imaginação, percebemos logo que a diferença não pode consistir simplesmente nas idéias que temos presentes com a memória: com efeito, estas duas faculdades extraem suas idéias simples das impressões e jamais podem ultrapassar a percepção originária. Também não basta distinguir a ordem diversa das idéias complexas; pois é verdade que uma propriedade peculiar da memória é conservar a ordem primitiva e a

posição das idéias, enquanto a imaginação as transpõe e muda a seu bel-prazer; mas esta diferença não é suficiente para distinguir suas operações e natureza, pois é impossível trazer de novo à mente as impressões passadas para confrontá-las com as idéias presentes e ver se a ordem é exatamente a mesma. Se, portanto, a memória não se nos mostra tal nem pela ordem de suas idéias *complexas* nem pela natureza de suas idéias *simples*, disso segue-se que a diferença entre ela e a imaginação está na superioridade de sua força e vivacidade. Um homem pode entregar-se à sua fantasia e fingir que lhe tenha acontecido uma série de aventuras: ele não pode distinguir estas da recordação de outras semelhantes, a não ser porque as idéias destas, imaginárias, são mais fracas e obscuras. [...]

Mais recente é a memória e mais clara é a idéia; e quando, depois de um longo intervalo, voltamos à contemplação do objeto, encontramos a idéia sempre mais lânguida, quando não totalmente desvanecida. Por este motivo, em relação às idéias da memória, estamos freqüentemente em dúvida, quando se tornam demasiado fracas e cansadas; e não conseguimos determinar se uma imagem provém da imaginação ou da memória, quando ela não se apresenta com as cores vivazes que distinguem esta última faculdade. Parece-me recordar tal acontecimento, diz alguém, mas não estou seguro disso: o longo tempo o obscureceu de tal forma em minha memória que estou incerto se não é um parto de minha fantasia.

E assim como uma idéia da memória, perdendo sua força e vivacidade, pode degenerar a tal ponto que é tomada por uma idéia da imaginação, também, por outro lado, uma idéia da imaginação pode adquirir tal força e vivacidade a ponto de passar por uma idéia da memória, e imitar seus efeitos sobre a crença e sobre o juízo. Os mentirosos, como é sabido, com a repetição freqüente de suas mentiras, acabam por crê-las e recordá-las como coisas verdadeiras: o costume e o hábito terão neste caso, como em muitos outros, a mesma influência da natureza sobre a mente, e esculpirão a idéia com igual força e vigor.

Disso vemos como a *crença* ou o *assentimento*, que sempre acompanha a memória e os sentidos, não consiste em outra coisa que a vivacidade de suas percepções, as quais nisto se distinguem apenas das idéias da imaginação. Crer é, neste caso, sentir uma impressão imediata dos sentidos, ou a repetição desta impressão na memória. Apenas a força e a vivacidade da percepção é o que constitui o ato primitivo do juízo e põe as bases do raciocínio, que daí passa para a relação de causa e efeito.

7. De que modo a idéia de causa e efeito deriva da experiência

Todavia, ao pôr esta relação, é fácil observar que a inferência da causa para o efeito não é tirada da observação dos objetos particulares, nem de uma penetração de sua essência que possa descobrir-nos a dependência de um a partir do outro. Não há objeto que implique a existência de outro, se considerarmos estes objetos em si mesmos e não olharmos para além das idéias que deles nos formamos. Semelhante inferência deveria valer como um conhecimento e implicar a absoluta contradição e impossibilidade de conceber uma coisa de outra forma. Todavia, como todas as idéias distintas são separáveis, é evidente que não pode haver impossibilidade deste gênero. Quando passamos de uma impressão presente à idéia de um objeto, é sempre possível termos separada a idéia da impressão, e em seu lugar substituída outra idéia.

Apenas com a EXPERIÊNCIA, portanto, podemos inferir a existência de um objeto em relação à de outro. Esta experiência consiste nisto: nós nos lembramos de ter tido freqüentes exemplos da existência de uma espécie de objetos, e recordamos também que certos expoentes de outra espécie de objetos sempre os acompanharam com uma regularidade constante de contigüidade e sucessão. Assim, recordamos ter visto aquela espécie de objeto que chamamos de *chama*, e de ter sentido aquela espécie de sensação que chamamos de *calor*. Recordamos igualmente sua constante ligação em todos os casos passados. Sem tantas cerimônias chamamos a primeira de *causa* e o segundo de *efeito*, e inferimos a existência deste a partir da existência daquela. Em todos os casos particulares desta conjunção, tanto a causa como o efeito foram percebidos pelos sentidos e juntos permaneceram presentes na memória. Mas, quando nos pomos a raciocinar sobre eles, percebemos ou recordamos apenas um dos termos, e suprimos o outro em conformidade com a experiência passada.

D. Hume,
Tratado sobre a natureza humana.

TERCEIRA PARTE

PASCAL E VICO

Dois pensadores contracorrente da era moderna

"É uma doença natural do homem acreditar que possui diretamente a verdade; daí resulta que está sempre disposto a negar tudo o que lhe é incompreensível"

Blaise Pascal

"Naquela densa noite de trevas que encobre a primeira e de nós tão distante antiguidade, aparece a luz eterna desta verdade, que nunca se apaga e da qual de modo nenhum se pode duvidar: que este mundo civil certamente foi feito pelos homens, cujos princípios podem, porque devem, ser encontrados dentro das modificações de nossa própria mente humana"

Giambattista Vico

O libertinismo e Gassendi. O jansenismo e Port-Royal

I. O libertinismo

• No século XVII, na França, "libertino" significava "livre-pensador".

O libertinismo foi um fenômeno quando muito clandestino, freqüentemente confiado a conversações e a discussões privadas, e elitista. Seus maiores expoentes foram Savinien de Cyrano (Cyrano de Bergerac, 1619-1655), François La Mothe le Vayer (1588-1672) e Gabriel Naudé (1600-1653).

Os *livre-pensadores* franceses, mergulhando na antiguidade clássica (epicurismo, ceticismo e naturalismo imanentista) e retomando temáticas renascentistas, procuraram com isso contrastar a moral e as crenças religiosas proclamadas e defendidas em seu tempo.

No séc. XVII, na França, "libertino" significava "livre-pensador" → § 1

• Alguns temas deles, como a ruptura com a tradição escolástica, a confiança no valor da ciência, a defesa da autonomia da razão e de seu poder crítico antecipam certas posições do Iluminismo. Traço quase constante nos escritos dos libertinos é a crítica, *histórica* e *teórica*, da religião revelada, e do cristianismo em particular, visto como um conjunto de superstições. Ao *teísmo*, isto é, à fé em um Deus pessoal e providente, os libertinos – quando não foram ateus – substituíram o *deísmo*, isto é, a doutrina racional que afirma a existência de um Ser supremo e desinteressado das vicissitudes humanas.

A antecipação dos temas iluministas → § 1

1 A atitude e as idéias básicas dos libertinos

Até hoje o termo "libertino" significa "incrédulo dissoluto". E esse significado deriva dos adversários do libertinismo, para os quais a crítica cética e irreverente à religião levava necessariamente à dissolução dos costumes morais.

Na verdade, no século XVII, "libertino" significava "livre-pensador".

E os "livres-pensadores" franceses, mergulhando na antiguidade clássica através da retomada de temáticas extraídas do patrimônio renascentista, procuravam com isso contrastar a moral e as crenças religiosas proclamadas e defendidas em sua época. É assim, por exemplo, que se pode entender o contínuo apelo dos livres-pensadores ao epicurismo, ao ceticismo ou até ao naturalismo imanentista dos antigos. Desse modo, por seu afastamento da tradição escolástica, por sua confiança no valor da ciência, por sua defesa de autonomia da razão e do seu poder crítico, os libertinos, por um lado, se enquadram bem na época cartesiana e, por outro lado, antecipam em diversos aspectos temas e atitudes do Iluminismo.

Entretanto, em comparação com o cartesianismo, o afastamento dos libertinos em relação à tradição é muito amplo, já que se estende não apenas à tradição filosófica, mas também e sobretudo à tradição moral,

às crenças religiosas e às instituições. Em comparação com os iluministas, uma das diferenças está no fato de que a crítica libertina foi uma crítica clandestina e não pública, uma crítica que amiúde era confiada apenas às conversações e discussões privadas. Ademais, enquanto os iluministas, com franqueza e coragem, tentaram levar suas idéias a amplas camadas de pessoas, o libertinismo foi um fenômeno elitista, isto é, de poucos e substancialmente hipócrita.

A crítica libertina à moral e à religião restringia-se a uma estreita aristocracia intelectual, que, no entanto, reconhece as funções sociais daquelas "superstições" constituídas pelas crenças da religião positiva, e que recomenda aos governantes servirem-se delas em função da "razão de Estado".

O libertinismo não produziu uma filosofia que, de alguma forma, possa ser reconstruída em um sistema. Entretanto, um traço quase constante que encontramos nos escritos dos libertinos é a crítica *histórica* e *teórica* da religião revelada. Para os livres-pensadores, as crenças do cristianismo nada mais são do que superstições. E, quando não fazem profissão de ateísmo, os libertinos substituem o *teísmo,* isto é, a fé em um Deus pessoal e providente, pelo *deísmo,* isto é, a *doutrina racional* que afirma a existência de um Ser supremo e desinteressado pelas vicissitudes humanas, mas que é alcançável pela razão do homem, através de seus efeitos naturais.

Como veremos, Pascal lançará seus dardos polêmicos contra o deísmo, que não considerava melhor que o ateísmo.

2 Expoentes do libertinismo

O maior pensador do libertinismo (se excluirmos Gassendi, que estava ligado aos círculos libertinos, mas expressava interesses religiosos) foi sem dúvida Savinien de Cyrano, conhecido como Cyrano de Bergerac (1619-1655).

Outro pensador libertino de destaque foi François La Mothe le Vayer (1588-1672).

Sólidos princípios de metodologia histórica foram formulados com muita clareza por outro libertino, isto é, por Gabriel Naudé (1600-1653), que, médico em Paris e Pádua, era homem de grande cultura. Colocando-se a serviço de Mazarino, conseguiu construir-lhe uma biblioteca de cerca de quarenta mil volumes.

Hector-Savinien Cyrano de Bergerac (1619-1655), o maior pensador do libertinismo, em uma estampa de Desroches.

II. Pierre Gassendi: um "empirista-cético" em defesa da religião

A crítica do aristotelismo escolástico e a incognoscibilidade das "essências" → § 1-2

•• Nas *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*, Pierre Gassendi (1592-1655) polemiza contra o aristotelismo escolástico que ainda dominava nas universidades. Fascinado, com efeito, pela *acatalepsia* (suspensão do consentimento) de matriz pirroniana, e persuadido de que a forma de saber válido é a descrição dos fenômenos factualmente verificáveis, Gassendi ataca o método da filosofia aristotélico-escolástica, sobretudo por ser baseado sobre definições *a priori* que presumem captar as "essências" ou "causas metafísicas" dos fenômenos, ao passo que sem o testemunho dos sentidos não é possível pronunciar nenhum juízo sobre nenhuma coisa. Os aristotélico-escolásticos provocaram grande dano também para a religião e a fé, pretendendo introduzir a filosofia em questões de fé que nos foram reveladas e que ultrapassam a razão.

Gassendi ataca a metafísica de Descartes → § 3

•Gassendi propõe uma "filosofia" clara, pública e controlável, porque em referência com os aspectos empíricos da realidade. Em nome desse saber empírico, Gassendi investe também contra a *metafísica* de Descartes (o qual lhe aparece como o reconstrutor da filosofia da substância e das essências) e contra o *tipo de saber cartesiano*, apriorístico e dedutivo. Gassendi não nega a verdade da *experiência* do *cogito*, mas recusa que se possa passar dessa experiência à *res cogitans*, e declara inaceitáveis também as "demonstrações" cartesianas da existência de Deus, denunciando o círculo vicioso entre evidência do *cogito* e Deus como seu supremo garante.

A reproposição da filosofia de Epicuro conciliada com o cristianismo → § 4

•Na última fase de seu pensamento, Gassendi se empenha em uma reproposição da filosofia de Epicuro, libertando-a de tudo o que podia ser contrário à fé cristã. O sentido do filosofar de Gassendi pode, portanto, ser indicado na retomada de uma filosofia materialista (o atomismo epicurista) substancialmente de acordo com os resultados das pesquisas científicas, e na eliminação dela das partes contrárias à religião, porque as verdades de fé não contradizem de fato os mais válidos produtos científicos e filosóficos da razão.

1 A polêmica contra a tradição aristotélico-escolástica

Nascido em Champtercier, na Provença, em 1592, e morto em Paris, em 1655, Pierre Gassendi foi cônego e depois pároco em Dijon, bem como docente de filosofia na Universidade de Aix, de 1616 a 1622. O mais importante resultado de seus cursos universitários são as *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*. Foram anunciados sete livros dessas *Exercitationes*, mas apenas o primeiro foi publicado (em Grenoble, em 1624), ao passo que o começo do segundo livro pode ser encontrado na edição das obras completas (Lião, 1658). As *Exercitationes* são uma obra polêmica, cujo alvo é constituído pelo aristotelismo escolástico, que, com a força do apoio da Igreja e dos teólogos, ainda dominava nas escolas.

Interessado por astronomia e mecânica (é autor de uma *Institutio astronomica*), Gassendi realizou observações astronômicas e, em defesa de Galileu, escreveu o *De motu*

impresso a motore translato (1640-1643) e o *De proportione qua gravia decidentia accelerantur* (1642 e 1645).

Fascinado pela *acatalepsia* (suspensão do assentimento) "recomendada pelos acadêmicos e pelos pirronianos", e persuadido de que a forma válida de saber não é a busca das "essências" ou "causas metafísicas", mas muito mais a descrição do acontecer fenomênico factualmente comprovável, Gassendi volta-se então contra aquela tradição que fez de Aristóteles "quase um deus caído do céu" e que venera, comenta e transmite precisamente as obras menos úteis de Aristóteles, como a *Física* e a *Metafísica*, ao invés das obras relativas à história natural (isto é, à ciência) e à política. Exclama Gassendi: "Como seria útil conhecer a história das pedras, dos metais, das plantas, dos animais e de todas as outras coisas desse gênero, cuja variedade é tão agradável de se conhecer!"

Entretanto, os escolásticos objetam que tais conhecimentos são objeto dos talhadores de pedra, dos ourives, dos ervateiros e dos caçadores. Os escolásticos "não lhes têm a mínima consideração, pois seriam conhecimentos muito vulgares, ao passo que se vangloriam de escolher as coisas que cabem propriamente à filosofia".

E Gassendi replica a essa objeção: "Mas então Aristóteles, Demócrito e outros grandes homens, cuja erudição é tão estimada, não estavam cultivando a filosofia quando orientavam suas pesquisas para tais coisas?" Na opinião de Gassendi, a realidade é que a filosofia aristotélico-escolástica pratica um método errôneo, afastando-se da natureza e reduzindo-se à prática de uma verbosidade estéril.

2 Por que não conhecemos as essências; e por que a filosofia aristotélico-escolástica é prejudicial à fé

Segundo Gassendi, o saber aristotélico baseia-se em definições a priori que, presumidamente, captam as "essências" ou as "causas metafísicas" dos fenômenos. E aqui está o pressuposto errado da tradição filosófica, já que, como diz Gassendi, "antes de qualquer outra coisa, é evidente que todo conhecimento que existe em nós é próprio dos sentidos ou deriva dos sentidos; por conseguinte, parece igualmente certo que não se pode pronunciar juízo nenhum sobre qualquer coisa sem o testemunho dos sentidos". E, por meio do testemunho dos sentidos, conhecemos tantas coisas, mas este conhecimento não é conhecimento de essências.

A tradição aristotélica, portanto, é a tradição da pseudociência e da verbosidade. Não existe saber sem que se perscrute a experiência. Mas a base da tradição filosófica não é a experiência, e sim a autoridade de Aristóteles.

Os filósofos das escolas confiam cegamente em Aristóteles e, entregando-se às suas obras, não têm confiança em si mesmos, deixando verdadeiramente de procurar a verdade.

A razão dos aristotélico-escolásticos é uma razão preguiçosa, uma razão que não tem confiança em si mesma, uma razão aprisionada. E tal razão impede o conhecimento da natureza e não gera ciência.

Mas os danos dessa tradição filosófica não ficam nisso. Eles causaram grandes danos também à religião e à fé, pretendendo introduzir a filosofia em questões de fé que foram reveladas e que ultrapassam a razão.

Sendo assim, fica claro que a filosofia aristotélica é prejudicial à ciência e funesta para a fé. E então, pergunta-se Gassendi, "quem poderá [...] se surpreender se nossa atual filosofia nada mais tem de filosofia?"

3 Gassendi contra Descartes

O ataque de Gassendi contra a filosofia aristotélico-escolástica estende-se também às pretensões do saber mágico e cabalístico de Robert Fludd (1574-1637), como testemunha a sua *Epistolica exercitatio in qua praecipua principia philosophiae Roberti Fluddi reteguntur* (1630), assim como à concepção platônico-escolástica de Herbert de Cherbury (1583-1648), que Gassendi critica na obra *Ad librum D. Edoardi Herberti de veritate epistula*, de 1634.

Nesse período, Gassendi já estava em contato com os maiores cientistas de sua época, procurando resolver problemas de mecânica e de ótica, enquanto se dedicava a observações astronômicas, como atestam

os seus *Commentarii de rebus caelestibus*. E essa sua atividade científica levava-o sempre mais para longe de um tipo de saber como o saber mágico e cabalístico, que, sendo arbitrário, inverificável e de natureza privada ao invés de pública, confunde o natural com o sobrenatural e fala de qualidades ocultas não determinadas e menos ainda determináveis.

A esse gênero de "saber" Gassendi opõe uma *philosophia aperta et sensibilis*, uma "filosofia" clara, pública e comprovável, porque relativa aos aspectos empíricos da realidade.

Sempre em nome dessa *philosophia aperta et sensibilis*, Gassendi ataca também a metafísica de Herbert de Cherbury, metafísica que é um saber de essências. A esse respeito, Gassendi diz que nós não podemos conhecer as essências. *E não podemos conhecê-las porque não conseguimos construí-las ou reconstruí-las*. Assim como o animal não conhece o relógio porque não está em condições de construí-lo, da mesma forma o homem não conhece as essências das coisas que só Deus conhece porque as criou.

As razões de fundo do ataque de Gassendi contra a filosofia aristotélico-escolástica, a tradição mágica e cabalística e a metafísica de Herbert de Cherbury podem ser encontradas na famosa crítica de Gassendi em relação a Descartes. As *Objeções às Meditações* de Descartes são de 1641; depois da réplica de Descartes, segue-se às *Objeções* a famosa *Disquisitio metaphysica, seu dubitationes et instantiae adversus Cartesii metaphysicam*.

Em nome de um saber empírico, é contra a *metafísica* de Descartes que Gassendi se lança. Descartes representa para Gassendi o verdadeiro reconstrutor da filosofia da substância e das essências. Ele não pretende tanto negar alguns dos principais pontos do conteúdo do pensamento cartesiano, como a existência de Deus ou a imortalidade da alma. O que Gassendi rejeita é muito mais o *tipo de saber cartesiano*, que é um gênero de saber apriorístico e dedutivo, privado de um verdadeiro contato com a experiência. Por tudo isso — e, nesse ponto, muitos intérpretes negam perspicácia a Gassendi —, Descartes representa para Gassendi o herdeiro da metafísica aristotélico-escolástica.

Gassendi não nega a veracidade da *experiência* do *cogito*. O que ele refuta é que, como sustenta Descartes, se possa passar da experiência do *cogito* à substância da *res cogitans*. Tal passagem é totalmente ilegítima, pelo fato de que o homem não conhece, como já sabemos, nem essências, nem substâncias. Na opinião de Gassendi, a distinção cartesiana entre alma e corpo, pressuposta e não demonstrada, constituiu um dualismo que desemboca em dificuldades insuperáveis.

Também não são aceitáveis as "demonstrações" cartesianas da existência de Deus. Antes de mais nada, a idéia de ser perfeitíssimo não é de modo algum inata, e sim uma idéia que se constitui historicamente, de modo que a prova cartesiana que pressupõe tal idéia como inata não é válida.

Mas também não se sustenta a prova que se alicerça na série de causas eficientes: e não se sustenta porque, com a série das causas, não é legítimo sair do âmbito físico.

Por fim, também não é aceitável sequer o argumento ontológico, pelo fato de que a existência não é de modo algum uma perfeição como todas as outras: a existência é muito mais aquele *id sine quo non sunt perfectiones*. Outra aguda censura que Gassendi faz a Descartes é a de que, na fixação do critério da evidência, Descartes oscilaria em uma espécie de círculo vicioso entre a consideração do *cogito* como base determinante da filosofia, e a consideração de Deus como garantia não apenas das verdades matemáticas, mas também das do próprio *cogito*. Texto 1

4 O repensar de Epicuro e as razões de repropô-lo

Enquanto desfecha seu ataque contra a tradição mágico-cabalística e a filosofia cartesiana, Gassendi se empenha em uma interessante reproposição da filosofia de Epicuro, libertando-a de tudo aquilo que poderia ser contrário à fé cristã.

Assim, enquanto para Epicuro os átomos são incriados e incorruptíveis, Gassendi sustenta que eles foram criados por Deus e os considera aniquiláveis por Deus; Epicuro afirmava que o movimento é eterno, mas Gassendi assevera que a força que gera o movimento deve-se a Deus; para Epicuro, a ordem do mundo foi gerada por encontros casuais dos átomos, ao passo que Gassendi vê no universo uma ordem finalística e uma realidade governada pela providência de Deus; para Epicuro, a alma era feita de

átomos e, portanto, mortal, mas Gassendi, além da alma corpórea vegetativa e sensível, admite também uma alma intelectiva incorpórea e imortal.

Gassendi diz tudo isso no *Syntagma philosophiae Epicuri,* de 1649. Dois anos antes, em 1647, ele já havia dedicado a Epicuro outra obra: *De vita et moribus Epicuri.*

Em 1658, postumamente, apareceu o *Syntagma philosophicum,* que reconfirma a colocação empirista geral, mas onde também emerge que a experiência não consiste em um caótico aparecer fenomênico e não é uma imediaticidade passiva de dados sensoriais, mas sim uma construção da razão, que elabora os dados sensoriais.

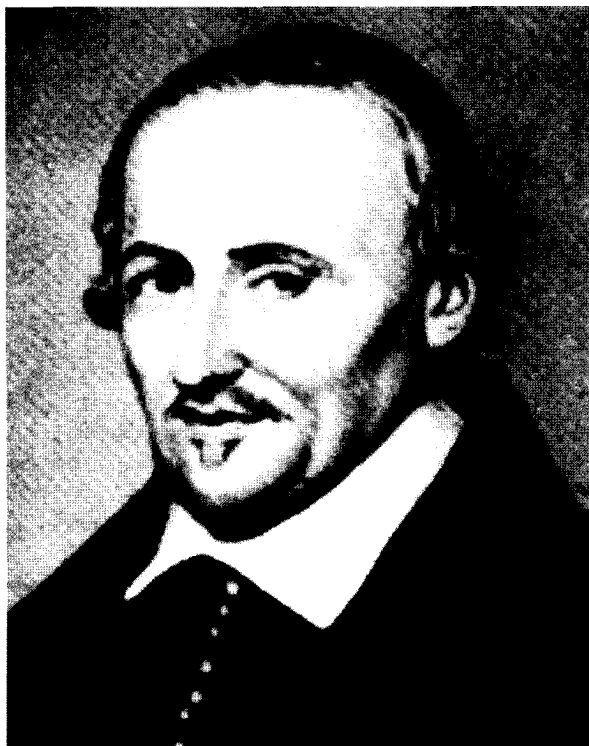
Além disso, ainda no *Syntagma philosophicum,* uma vez estabelecida a autonomia da ciência *experimentalis,* Gassendi sustenta que é possível chegar a falar da alma imaterial e da existência de Deus. E isso é possível quando sabemos ler os "sinais" que a realidade põe diante de nós.

O homem é caracterizado pela atividade racional, mas essa atividade consiste em operações não corpóreas, de modo que existe a alma como entidade espiritual. E também existe Deus; é a partir da ordem do universo que inferimos sua existência, já que não há ordem sem ordenador.

Desse modo, despedaçam-se muitas das flechas céticas que havíamos encontrado nas *Exercitationes* e nas *Objeções*. Entretanto, é exatamente nisso que reside grande parte do valor histórico de Gassendi: uma tentativa significativa, embora problemática sob muitos aspectos, de mediar e conciliar a nova ciência com o epicurismo, o libertinismo e o cristianismo.

Eis, portanto, como podemos resumir o sentido da empresa de Gassendi:

a) retomar uma filosofia materialista (o atomismo de Epicuro) que fosse inatacável pelas críticas eficazes, ao contrário, contra os aristotélicos e os cartesianos, e substancialmente de acordo com os resultados das pesquisas científicas;

b) eliminar dela as partes contrárias à religião, e mostrar assim que as verdades de fé não se chocam de fato com os produtos científicos e filosóficos mais válidos da razão.

Pierre Gassendi em um retrato de Robert Nanteuil.

III. O jansenismo e Port-Royal

• O jansenismo toma seu nome do teólogo flamengo Cornélio Jansênio (Cornelis Jansen, 1583-1638), que por 22 anos trabalhou no seu *Augustinus*, obra em três volumes publicada em 1640, em que pretendia expor a doutrina genuína de Santo Agostinho. Interessantes são as teses sobre a relação razão-fé, motivo pelo qual, em matéria de fé, a razão deve ser deixada de lado e é preciso recorrer à *memória* da *tradição*, em primeiro lugar a Agostinho; quanto ao problema da graça, Jansênio afirma que, se a *caridade celeste* não interviesse para determinar infalivelmente a vontade de fazer o bem, todas as ações humanas seriam pecaminosas. O *Augustinus* foi logo atacado pelos jesuítas, e em 1641 foi condenado pela Sagrada Congregação do Índex e da Inquisição. Em 1653 foram condenadas cinco de suas proposições; diversas vezes Antoine Arnauld, Pasquier Quesnel e o ambiente de Port-Royal procuraram demonstrar a estranheza do *Augustinus* ao aspecto herético dessas teses; mas em 1709 o rei ordenou a destruição do convento de Port-Royal, e em 1713 foi de fato condenada toda a doutrina do jansenismo.

As teses sobre a relação razão-fé e o problema da graça → § 1-2

• Juntamente com doutrinas sobre a graça, a liberdade e a predestinação, o jansenismo caracterizou-se pela importância dada à intimidade da fé e à rígida disciplina moral e penitencial que se apoiava no cristianismo dos primeiros séculos. O movimento jansenista teve sua difusão decisiva na França, por obra de Jean du Verger de la Houranne, abade de Saint-Ciran (1581-1643), amigo de Jansênio, e seu centro foi o antigo mosteiro feminino cisterciense de *Port-Royal*, próximo de Versailles.

O mais notável contributo filosófico de Port-Royal deve ser visto em *A lógica ou arte de pensar*, tratado escrito por Antoine Arnauld (1612-1694) e Pierre Nicole (1625-1695), e aparecido anônimo em 1662. A lógica, entendida aqui em um espírito cartesiano e pascaliano, não é tanto ciência, e sim *arte* que ensina a *pensar bem*, e em tal sentido deve tornar-se instrumento apto a servir as outras ciências; raciocinar bem não é *questão de corretismo, mas problema de verdade*, motivo pelo qual a *arte de raciocinar* (isto é, de deduzir conseqüências a partir de premissas) deve ser precedida pela *arte de pensar* (isto é, do estabelecimento de premissas válidas), de *julgar sadiamente*. A segunda parte da obra tende a ressaltar em luz as formas lógicas estruturais que determinam as mais variadas formas lingüísticas, com a intenção de chegar às estruturas fundamentais com que a mente humana funciona, para além das diferenças das línguas históricas (já em 1660 Arnauld, em colaboração com Claude Lancelot, havia publicado uma obra intitulada justamente *Gramática geral e raciocinada*).

A lógica e a lingüística de Port-Royal → § 3-4

1 Jansênio e o jansenismo

"O jansenismo, que toma esse nome do célebre Cornélio Jansênio (1583-1638), bispo de Ypres, autor do *Augustinus*, havia começado como luta dogmática em sentido agostiniano contra o molinismo, sustentado geralmente pelos jesuítas, embora não por todos. Mas o amigo de Jansênio, Jean du Verger de la Houranne, abade de Saint-Cyran (1581-1643), levou a luta contra o jesuitismo para o campo da moral e da experiência religiosa, reunindo em torno de si um grupo de religiosos, reforçado pelas monjas cistercienses do mosteiro de

Port-Royal, pretendendo uma reforma de sentido rigorista dos costumes cristãos, contra o laxismo dos jesuítas, postulando um enrijecimento do sacramento da penitência, reduzido pelos jesuítas a um ato quase que formal, e reivindicando a restauração da dogmática dos Padres da Igreja, particularmente de santo Agostinho, contra as novidades 'filosóficas' dos teólogos da Companhia de Jesus. Nesses conceitos é que se havia inspirado o livro *Comunhão freqüente,* escrito por Antoine Arnauld (1612-1694), doutor da Sorbonne, por sugestão de Saint-Cyran" (G. Preti).

Jansênio (Cornelis Jansen), teólogo flamengo que estudou em Utrecht e depois em Lovaina sob a égide dos jesuítas, trabalhou durante vinte e dois anos no seu *Augustinus,* que teve sucesso verdadeiramente estrondoso ao ser publicado, em três tomos, em 1640.

Na obra, Jansênio pretende expor a genuína doutrina de santo Agostinho, a doutrina que havia enformado a Igreja antiga e fora um dos pilares do Concílio de Trento.

Como veremos, o jansenismo será acusado de heresia, mas, tanto no livro como em seu testamento, anexo ao livro, Jansênio diz com muita clareza que submete as proposições do seu trabalho ao juízo da Santa Sé.

Vejamos então brevemente o conteúdo do *Augustinus.*

No primeiro tomo, constituído de oito livros, Jansênio, por meio da doutrina de santo Agostinho, demole a heresia de Pelágio (que, no início do século V, em contraste com Agostinho, havia propugnado a doutrina segundo a qual o pecado original não teria enfraquecido a capacidade humana de fazer o bem).

No segundo tomo, Jansênio fixa os limites da razão e fala do *status naturae lapsae* e do *status naturae purae.*

No terceiro tomo, ele expõe as doutrinas relativas à graça, à predestinação e à liberdade. São interessantes as teses de Jansênio sobre a relação razão-fé. Jansênio é decididamente contrário ao uso da razão nas questões de fé, já que a razão é "mãe de todas as heresias"; rejeita o racionalismo da escolástica e, no que se refere à fé, reporta-se à "memória" da tradição.

A razão é inútil ou prejudicial para a fé, tanto que Cristo quis encerrar "nos porões de tal santa ignorância o excessivo desejo de saber com que se perturbam os filhos da Igreja. [...] Ele nunca objetivou nos tornar eruditos, mas apenas nos dar a simples cognição da verdade divina e certa, cujas raízes, isto é, as razões, estão ocultas em um lugar mais profundo e inacessível à agudeza de nossa investigação".

Portanto, em matéria de fé, a razão é rejeitada; é preciso referir-se à *memória* da *tradição.* E, na tradição da Igreja, Agostinho, "primeiro dentre todos os antigos Padres, partindo dos princípios de são Paulo, trouxe à luz com incrível profundidade e penetração todas as conclusões da graça, que até agora permanecera como que oculta na fé dos cristãos".

No que se refere mais especificamente à doutrina da graça, Jansênio, juntamente com Agostinho, afirma que o pecado original corrompeu o homem, cuja vontade é dominada pela *delectatio terrestris,* de modo que, se a *charitas* ou *delectatio caelestis* não

Cornélio Jansênio (156. -16.6)
deu origem a uma corrente religiosa,
considerada por certos aspectos herética,
que teve significativas influências também na Itália.
O retrato foi reproduzido de uma gravura
em cobre pouco posterior ao autor.

determinasse infalivelmente a vontade de fazer o bem, todas as ações humanas seriam pecaminosas.

2 Discussões, polêmicas e oposições suscitadas pelo jansenismo

O *Augustinus* de Jansênio foi imediatamente atacado pelos jesuítas. Em sua maioria molinistas, eles acusaram Jansênio e seus seguidores de serem calvinistas, ou seja, de serem, entre outras coisas, negadores da liberdade humana. Publicado em 1640, o *Augustinus* foi condenado pela Sagrada Congregação do Índex e da Inquisição em 1641, ao passo que, em 1642, através da bula *In eminenti,* Urbano VIII vetou que se escrevesse e discutisse sobre cinco proposições extraídas do *Augustinus.*

Essas cinco proposições, tão famosas e tão discutidas, são as seguintes:

1) alguns preceitos de Deus são impossíveis para os justos, mesmo que os queiram e se esforcem com todas as forças que têm na presente natureza, porque lhes falta a graça que os torna possíveis;

2) não se resiste nunca à graça interior, no estado de natureza decaída;

3) para granjear mérito ou demérito, não se requer a liberdade a partir da necessidade interior, mas somente a liberdade a partir da coação exterior;

4) os semipelagianos admitiam para cada ato, mesmo no início da fé, a necessidade da graça preveniente e eram heréticos ao concederem à vontade humana o poder de resistir ou obedecer à graça;

5) é um erro semipelagiano afirmar que Cristo morreu por todos.

Em 1650, os bispos franceses pediram que a Santa Sé se pronunciasse de maneira inequívoca sobre essas cinco proposições. O papa Inocêncio X nomeou uma comissão, diante da qual jansenistas e antijansenistas puderam defender suas respectivas posições. E, por fim, com a bula de 31 de maio de 1653, intitulada *Cum occasione,* chegou-se à condenação das cinco proposições.

Apesar disso, Arnauld e seus amigos de Port-Royal (o que veremos melhor quando tratarmos de Pascal) afirmaram que as cinco proposições são heréticas, mas acrescentaram que elas não se encontravam — com seu presumido sentido herético — no *Augustinus.*

Assim, bispos e teólogos franceses voltaram à cena e, em 1654, declararam que Jansênio havia verdadeiramente exposto, defendido e ensinado as cinco proposições. E o papa Alexandre VII, com a constituição *Ad sacram beati Petri sedem,* de 16 de outubro de 1656, confirmou a condenação. Mas as polêmicas não pararam. Em 1665, o mesmo papa Alexandre VII, através da constituição *Regiminis apostolici* (15 de fevereiro de 1665), impôs aos jansenistas um formulário de submissão.

Todavia, nem mesmo esse formulário de submissão conseguiu esclarecer a questão. E, depois de outros episódios e discussões, a "paz de Clemente XI" conseguiu encerrar a primeira fase do jansenismo.

Tal paz, porém, não foi definitiva. Assumindo a herança espiritual de Arnauld, o padre oratoriano Pasquier Quesnel reacendeu a polêmica com seu livro *O Novo Testamento com reflexões morais* (1668). Em 1705, através da bula *Vineam Domini* (15 de junho), Clemente XI condenava a "obsequioso silêncio" em relação às cinco proposições; em 29 de outubro de 1709, o rei ordenou a destruição do convento de Port-Royal, "ninho de jansenismo"; por fim, em 8 de setembro de 1713, com a bula *Unigenitus Dei Filius*, é condenada de fato toda a doutrina do jansenismo.

O jansenismo conheceu certa difusão na Itália: em Pavia (com Pietro Tamburini), em Gênova (com Palmieri, Solari e outros) e em Nápoles (com Serrao, Simioli e outros). Mas foi sobretudo em Pistóia que o movimento jansenista, com o bispo Scipione De' Ricci, serviu de base para notáveis e variadas reformas. A condenação do jansenismo de Pistóia ocorreu com a bula *Auctorem fidei,* de 28 de agosto de 1784.

3 A lógica de Port-Royal

Juntamente com a doutrina sobre a graça, a liberdade e a predestinação, o jansenismo se caracterizou pela importância dada à intimidade da fé e à rígida disciplina moral e penitencial, que era referida ao cristianismo dos primeiros séculos.

Foi precisamente um padre basco, amigo e companheiro de estudo de Jansênio, ou seja, o abade de Saint-Cyran, quem se encar-

regou de difundir o jansenismo na França. O centro do jansenismo foi o antigo mosteiro feminino cisterciense de Port-Royal, nas proximidades de Versailles, que no início do século havia sido reformado por uma piedosa e enérgica abadessa, Jacqueline Arnauld (Madre Angélica). Nas adjacências do mosteiro, impelido pelo desejo de alcançar a perfeição cristã, um grupo de leigos retirou-se para viver tal idéia.

A orientação espiritual desse grupo de leigos foi exercida inicialmente por Saint-Cyran e, depois de sua morte, por Louis le Maitre de Saci.

Como já expusemos as linhas fundamentais da doutrina jansenista e já tratamos das controvérsias que ela suscitou e das condenações que sofreu, é oportuno agora registrar algumas das idéias que, de certa forma, constituem a mais significativa contribuição filosófica de Port-Royal.

Trata-se da *Lógica de Port-Royal ou arte de pensar,* escrita por Antoine Arnauld (1612-1694) e Pierre Nicole (1625-1695).

Também viveram em Port-Royal duas tias de Nicole: Madalena e Maria Suyreaux. Por outro lado, Arnauld era irmão da Madre Angélica e do bispo de Angers. Foi precisamente da colaboração entre Arnauld e Nicole que nasceu aquele tratado, que apareceu anonimamente em 1662 sob o título *A lógica ou arte de pensar.*

O destino desse livro foi muito afortunado. Durante dois séculos houve mais de cinqüenta edições francesas, muitas traduções inglesas e muitas traduções latinas.

Como diz o título da obra, a lógica não seria tanto uma ciência, mas muito mais uma *arte:* não uma arte que ensine a combinar palavras e fórmulas, mas que ensine a *pensar bem.* Desse modo, a lógica deve tornar-se um instrumento adequado "para servir às outras ciências".

Conseqüentemente, em primeiro lugar, é inútil ficar perdendo tempo, como se faz no ensino da lógica escolástica, com silogismos fabricados com base em exemplos totalmente artificiosos. Se o ensino não pretende ser apenas "divertido", mas também objetiva alcançar resultados válidos e úteis, deve se basear em exemplificações de raciocínios efetivamente usados nos vários âmbitos do saber, da literatura e da vida.

Em segundo lugar, a lógica escolástica se propõe a nos dar as regras do raciocínio correto e, certamente, é nessas regras que consiste a sua utilidade. Entretanto, observam Arnauld e Nicole, "também não devemos crer que tal utilidade vá muito longe, já que a maior parte dos erros dos homens não está em se deixar enganar por más conseqüências, mas sim em se deixar encaminhar para falsos juízos, dos quais se extraem más conseqüências".

Em suma, os homens geralmente *raciocinam* corretamente, isto é, não se enganam ao extrair conseqüências de premissas; o que acontece, no entanto, é que *freqüentemente julgam mal,* isto é, não sabem estabelecer as premissas.

Sintetizando, *não é questão de correção, mas problema de verdade,* razão pela qual a *arte de raciocinar* (ou seja, de deduzir conseqüências de premissas) deve ser precedida da *arte de pensar* (isto é, de uma arte que ensine a estabelecer premissas válidas), de uma arte que ensine a *julgar sadiamente.*

As regras escolásticas não são refutadas. Na realidade, elas são enquadradas em um projeto de tipo diferente, com referência constante às idéias claras e distintas, às luzes naturais, ao "bom senso", e mostram um espírito cartesiano.

A influência de Descartes sobre Arnauld e Nicole conjuga-se com a exercida também por Pascal; e tanto as *regras* de Descartes como as de Pascal são *regras de método.*

Com efeito, enquanto as três primeiras partes da obra tratam respectivamente das *idéias,* dos *juízos* e dos *raciocínios,* a quarta parte ("dentre as mais úteis e importantes") é dedicada ao *método.* E a substância dessa parte da *Lógica ou arte de pensar* é extraída das *Regulae,* do *Discurso sobre o método* de Descartes, e do fragmento *Sobre o espírito geométrico,* de Pascal.

4 A lingüística de Port-Royal

Enquanto o método é discutido na quarta parte, a segunda parte é dedicada a análises lingüísticas voltadas para evidenciar as formas lógicas estruturais ou fundamentais que freqüentemente se ocultam sob as mais variadas formas lingüísticas.

Em suma, há o *pensamento* que toma *forma* de linguagem: mas a linguagem não deve enjaular e distorcer o pensamento; a *forma lingüística* não deve submeter e

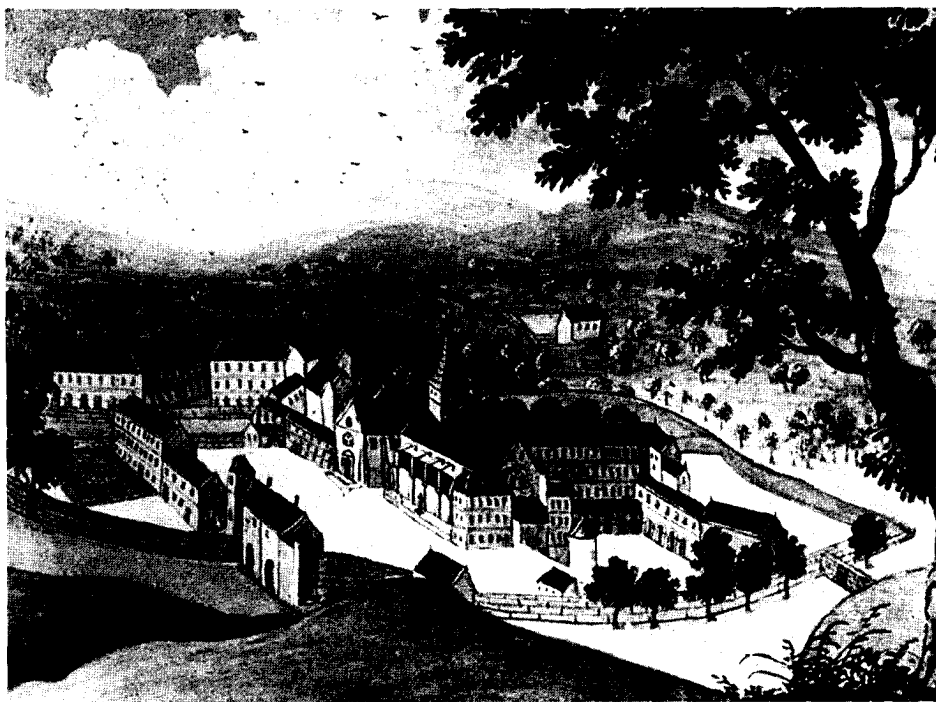
viciar as *operações lógicas*. E "a função da lógica, arte de pensar, é precisamente a de evidenciar o verdadeiro pensamento que está *subjacente às roupagens da forma verbal*, ajudando-nos a remontar da forma ao significado, já que é o significado que deve permitir a interpretação da forma, não a forma que deve impor o significado".

A idéia de um *pensamento* subjacente às *mais variadas formas lingüísticas* levou os "solitários" de Port-Royal à concepção de uma "gramática geral". E, com efeito, dois anos antes da *Lógica*, foi publicada uma *Gramática geral e argumentada*, escrita por Arnauld e Lancelot.

A intenção precisa que transparece nessa *Gramática geral* é exatamente a de alcançar as estruturas fundamentais segundo as quais funciona a mente humana, independentemente das diferenças das línguas históricas.

Em outras palavras, Arnauld e Lancelot procuram tornar *lógico* o fato histórico que é a *linguagem*. E tentaram demonstrar (em certa medida reproduzindo elementos aristotélicos, devidamente repensados e corrigidos) que o *substantivo* define a substância, o *adjetivo* denota o acidente, o verbo *afirma* as coisas e as julga.

Em suma, segundo Arnauld e Lancelot, a proposição gramatical e a proposição lógica, a língua e a razão, deviam coincidir.

De Saussure afirmará que o programa de Port-Royal é um programa estritamente sincrônico. E, em nossos dias, Noam Chomsky afirma que sua gramática transformacional encontra um precedente na gramática de Port-Royal.

Este é o mosteiro de Port-Royal-des-Champs em um esboço do séc. XVIII, executado por M. de Boullongue e conservado no museu de Versailles. As monjas cistercienses do mosteiro de Port-Royal, reforçando a iniciativa de um grupo de religiosos, promoveram uma reforma dos costumes cristãos em sentido rigoroso, que no séc. XVII teve grande importância.

GASSENDI

1 Objeções à *Terceira Meditação* de Descartes

Em 1641, o ano sucessivo à primeira edição das Meditações *de Descartes, Pierre Gassendi manifestou a Mersenne, o amigo de Descartes, a intenção de lê-las e submetê-las a exame. Nasceram assim as* Objeções *de Gassendi, cuja redação terminou por volta de 15 de maio de 1641.*

Conduzidas sob o ponto de vista de um ingênuo nominalismo, materialismo e sensismo, as Objeções *de Gassendi produziram em Descartes uma impressão verdadeiramente má. Aqui propomos algumas passagens das* Objeções à Terceira Meditação, *em que Gassendi reprova substancialmente a Descartes por trocar a idéia de Deus por uma idéia inata, enquanto todas as idéias presentes na mente humana só chegariam do exterior: a "demonstração" cartesiana da existência de Deus, portanto, seria destituída de qualquer fundamento.*

A esse respeito, Descartes replicou: "Onde dizeis que 'nós não formamos a idéia de Deus a não ser em base àquilo que soubemos e ouvimos de outros', atribuindo-lhe, a exemplo deles, as mesmas perfeições que lhe vimos atribuídas por outros, gostaria que tivesses também acrescentado de onde aqueles primeiros homens, dos quais soubemos e ouvimos tais coisas, tiraram esta mesma idéia de Deus. Com efeito, se a tiveram por si próprios, por que não poderíamos nós tê-la por nós próprios? Se Deus a revelou a eles, conseqüentemente Deus existe".

1. Objeção à regra cartesiana da evidencia: jamais se pode asserir com certeza que uma coisa seja por mim concebida em si mesma

Em primeiro lugar, a partir do fato de terdes reconhecido que o claro e distinto conhecimento da proposição "Eu sou uma coisa que pensa" é a causa da certeza que tendes, inferis de poder estabelecer como regra geral "que as coisas que concebemos com toda clareza e distinção são todas verdadeiras". Todavia, embora até o momento não se tenha podido encontrar uma regra mais segura de nossa certeza entre a escuridão das coisas humanas, apesar de tudo, vendo que tantos grandes engenhos, que parece tenham devido conhecer com toda clareza e distinção muitas coisas, acreditaram que a verdade estivesse escondida no seio do próprio Deus ou na profundidade dos abismos, não há lugar para suspeitar que esta regra possa ser falsa? Por outro lado, depois daquilo que dizem os céticos, dos quais não ignorais os argumentos, de qual verdade podemos nós responder como coisa claramente conhecida, senão que é verdade que as coisas parecem aquilo que aparecem a cada um? Por exemplo: sinto claramente e distintamente que o sabor do melão é bastante agradável a meu gosto, e portanto é verdadeiro que o sabor do melão me aparece talfi mas que por isso seja verdade que o sabor é tal no melão, como poderei crê-lo eu, que na juventude e no estado de perfeita saCde julguei de fato diversamente, porque sentia então manifestamente outro sabor no melão? [...] D quase o mesmo para as coisas que se referem ao espírito. Eu teria jurado outra vez que era impossível chegar de uma pequena quantidade a uma maior sem passar por uma igual [...]. Estas coisas me pareciam tão claras e distintas, que eu as tinha como axiomas veríssimos e certíssimosfi e a seguir, apesar de tudo, houve razões que me convenceram do contrário, por tê-lo concebido mais claramente e mais distintamentefi e ainda hoje, quando penso na natureza das hipóteses matemáticas, meu espírito não está sem alguma dCvida e desconfiança de sua verdade. Assim, concedo que se possa dizer ser verdadeiro que eu conheço certas proposições, conforme suponho ou concebo a natureza da quantidade, da linha, da superfície etc.fi mas que por isso elas sejam em si mesmas tais como as concebo, não se pode asseri-lo com certeza. [...]

2. Objeção às três espécies de idéias individuadas por Descartes: todas as idéias presentes na mente humana são adventícias

Depois disso, vós distinguis "as idéias (que sustentais que sejam pensamentos, enquanto elas são como imagens) em três espécies: umas nasceram conosco, as outras vêm de fora e são estranhas, e as outras são feitas e inventadas por nós. No primeiro gênero, colocais a inteligência que tendes de que coisa seja aquilo que é chamado em geral uma coisa ou uma verdade ou um pensamento; no segundo, colocais a idéia que tendes a respeito do rumor

que ouvis, do sol que vedes, do fogo que sentis; no terceiro, colocais as sirenas, os hipogrifos e outras quimeras semelhantes, que fabricais e inventais por vós mesmos; e a seguir dizeis que talvez pode ser que todas as vossas idéias são adventícias, ou todas nascidas convosco, ou todas feitas por vós, tanto mais que ainda não conheceis com suficiente clareza e distinção a origem". Eis por que, para impedir o erro, que poderia, todavia, insinuar-se até que sua origem vos seja inteiramente conhecida, quero aqui fazer-vos notar que parece que todas as idéias vêm de fora, e que procedem das coisas que existem fora do intelecto, e que caem sob algum de nossos sentidos. Uma vez que, para dizer a verdade, o espírito não somente tem a faculdade (ou, mais ainda, é ele próprio uma faculdade) de conceber tais idéias estranhas, que emanam dos objetos exteriores, e que passam até ele por meio dos sentidos; de concebê-las, digo, completamente nuas e distintas, e tais quais ele as recebe em si; mas, por acréscimo, tem também a faculdade de uni-las e dividi-las diversamente, de estendê-las e encolhê-las, de compará-las e compô-las de muitos outros modos. E daí segue-se que ao menos este terceiro gênero de idéias, que vós estabeleceis, não é diferente do segundo; pois, com efeito, a idéia de uma quimera não é diferente da de uma cabeça de leão, do ventre de uma cabra e da cauda de uma serpente, da reunião das quais o espírito faz e compõe uma só idéia, pois, tomadas separadamente, ou consideradas cada uma em particular, são estranhas, e vêm de fora. [...]

3. Objeção à idéia de Deus enunciada por Descartes: qualquer idéia de Deus que o homem tenha em si, jamais tem realidade objetiva

Depois disso, reconhecendo a desigualdade e a diversidade que se encontram entre as idéias, "é certo – dizeis – que as que me representam substâncias são algo a mais, e contêm em si, por assim dizer, mais realidade objetiva do que as que me representam somente modos ou acidentes; e, por fim, a idéia pela qual concebo um Deus soberano, eterno, infinito, onipotente e criador universal de todas as coisas que estão fora dele tem em si, sem dúvida, mais realidade objetiva do que aquelas das quais as substâncias finitas me são representadas". [...]

Em relação a isso que acrescentais "da idéia de Deus", dizei-me, por favor, uma vez que não estais ainda certo de sua existência, como podeis saber que ele nos é representado pela sua idéia como um Ser eterno, infinito, onipotente e criador de todas as coisas etc.? Esta idéia que dele formais não vem de preferência do conhecimento que dele tivestes anteriormente, enquanto ele vos foi mais vezes representado sob estes atributos? Pois, dizendo a verdade, vós o descreveríeis assim, caso não tivésseis jamais nada ouvido dizer de semelhante? Vós me direis, talvez, que isto é agora trazido apenas como exemplo, sem que definais ainda nada sobre ele. Admito isso; mas cuidado para dele não fazer depois um pressuposto.

Vós dizeis "que há mais realidade objetiva na idéia de um Deus infinito do que na idéia de uma coisa finita". Contudo, em primeiro lugar, o espírito humano, não sendo capaz de conceber a infinidade, não pode sequer ter, nem se figurar, uma idéia que representa uma coisa infinita. E, portando, aquele que diz uma coisa infinita atribui a uma coisa que não compreende um nome que igualmente não entende, uma vez que, como a coisa se estende para além de toda a sua compreensão, também esta infinidade, ou esta negação de termos, que é atribuída a esta extensão, não pode ser entendida pela sua inteligência, que é sempre restrita e fechada por limites. Além disso, todas as altas perfeições que costumamos atribuir a Deus, parecem tiradas das coisas que admiramos ordinariamente em nós, como a duração, a potência, a ciência, a bondade, a felicidade, e assim por diante, às quais tendo dado toda a extensão possível, nós dizemos que Deus é eterno, onipotente, onisciente, soberanamente bom, perfeitamente feliz, e assim por diante.

E assim a idéia de Deus representa, sim, na verdade, todas estas coisas, mas ela não tem por isso mais realidade objetiva do que têm as coisas finitas tomadas todas juntas, das idéias das quais foi composta esta idéia de Deus, e depois engrandecida no modo como acabei de descrever. Uma vez que nem aquele que diz "eterno" abraça com seu pensamento toda a extensão desta duração, que nunca teve início e jamais terá fim, nem aquele que diz "onipotente" compreende toda a multidão dos efeitos possíveis; e assim também para os outros atributos. Por fim, de quem se pode dizer que tenha uma idéia de Deus total e perfeita, isto é, tal que o represente como ele é? [...] E também, eu vos pergunto, de que modo podemos nós conhecer que aquele pouco de perfeições que encontramos em nós se encontra também em Deus? E depois de tê-lo reconhecido, qual pode ser a essência que podemos de lá imaginar dele? Certamente Deus é infinitamente elevado acima de toda compreensão; e quando nosso

espírito quer se aplicar à sua contemplação, não somente se reconhece demasiado débil para compreendê-lo, mas ainda se torna cego e ele próprio se confunde. Eis por que não é o caso de dizer que tenhamos uma idéia verdadeira de Deus que o represente como ele é: basta que, com a relação das perfeições que estão em nós, cheguemos a produzir e a formar alguma sobre ele, que, acomodando-se à nossa fraqueza, esteja também adaptada a nosso uso, que não esteja acima de nosso porte, e não contenha alguma realidade que não tenhamos antes reconhecido haver em outras coisas ou que por meio delas não tenhamos percebido.

4. Objeção à dedução cartesiana da existência de Deus: os atributos que os homens conferem a Deus derivam da aprendizagem

Vós concluís: "E, portanto, resta apenas a única idéia de Deus, na qual se deva considerar se aí haja alguma coisa que não tenha podido vir de mim mesmo. Com o nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente, e da qual eu próprio e todas as outras coisas que existem (se é verdade que de fato existam) foram criadas e produzidas. Todas essas coisas são de fato tais que, quanto mais atentamente as considero, tanto menos me persuado de que a idéia que delas tenho possa extrair sua origem apenas de mim; e, por conseguinte, de tudo aquilo que foi dito aqui antes, é preciso concluir necessariamente que Deus existe". Eis que chegastes ao fim a que aspiráveis; quanto a mim, como abraço a conclusão que tirastes, também não vejo de onde pudestes deduzi-la. Dizeis "que as coisas concebidas de Deus são tais que não puderam vir de vós mesmo", para daí inferir "que elas devem ter vindo de Deus". Todavia, em primeiro lugar, não há nada mais verdadeiro que elas tenham vindo de vós mesmo, e que não tivestes unicamente por vós a inteligência delas. Com efeito, além dos próprios objetos exteriores que vos enviaram as idéias, elas também partiram, e vós as apreendestes dos vossos genitores, dos vossos mestres, dos discursos dos sábios e por fim daqueles com os quais conversastes. Mas vós talvez respondereis: eu sou apenas um espírito, que não sabe se há algo no mundo fora de si; eu duvido até de ter orelhas com as quais tenha podido ouvir alguma coisa, e não conheço homens com os quais tenha podido conversar. Podeis responder isto: mas o diríeis, caso não tivésseis de fato orelhas para ouvir-nos e se não existissem homens que vos tivessem ensinado a falar? Falemos seriamente e não mascaremos a verdade: as palavras que dizeis sobre Deus, não as aprendestes freqüentando os homens com os quais vivestes? E uma vez que a eles deveis as palavras, não deveis a eles também as noções designadas e entendidas com estas mesmas palavras? E, portanto, embora estejais de acordo que elas não possam vir de vós apenas, nem por isso segue-se que devam vir de Deus, mas apenas de alguma coisa fora de vós. Em seguida, o que há nestas idéias, que não pudestes formar e compor por vós mesmo, por ocasião das coisas por vós outrora vistas e apreendidas? Credes por isso conceber alguma coisa que esteja acima da inteligência humana? Certamente, se concebestes Deus tal qual ele é, tivestes razão de crer ter sido instruído e se tornado erudito pelo mesmo Deus; mas todos estes atributos que dais a Deus não são mais que um amontoado de certas perfeições por vós notadas em certos homens ou em outras criaturas, que o espírito humano é capaz de estender, de unir e de amplificar conforme lhe agrada, como já foi mais vezes observado.

Dizeis "que, embora possais ter por vós mesmo a idéia da substância, uma vez que sois uma substância, não podeis, apesar disso, ter de vós mesmo a idéia da substância infinita, uma vez que sois infinito". Contudo, vos enganais grandemente, se credes ter a idéia da substância infinita, que não pode estar em vós a não ser apenas de nome, e no modo em que os homens podem compreender o infinito, e que, de fato, é não compreendê-lo; de modo que não é necessário que tal idéia seja emanada por uma substância infinita, pois ela pode ser formada reunindo e amplificando as perfeições que o espírito humano é capaz de conceber, como já foi dito.

P. Gassendi,
Objeções feitas pèlo senhor Gassendi às Meditationes *do senhor Descartes*,
em R. Cartesio,
Meditazioni metafisiche con le obiezioni e risposte,
tradução de A. Tilgher (1912-1913).

Blaise Pascal: autonomia da razão, miséria e grandeza do homem, e razoabilidade do dom da fé

I. A paixão pela ciência, as duas conversões, a experiência de Port-Royal

• Blaise Pascal nasceu em Clermont em 1623. Gênio precocíssimo, inclinado à matemática e à ciência, com 16 anos escreveu um *Tratado das cônicas*, muito apreciado, mas que se perdeu; com 18 anos inventou a "máquina aritmética", a primeira máquina calculadora, e com 23 inventou a *experiência do vazio*, demonstrando que todos os fenômenos até então atribuídos ao vazio são, ao contrário, causados pelo peso do ar.

Em 1646, em um período de convalescença do pai, Pascal entrou em contato com dois médicos que o fizeram conhecer as obras do abade de Saint-Cyran, pelas quais ele se converteu e "foi conduzido a Deus" junto com toda a sua família: é a "primeira conversão" de Pascal, e seu primeiro contato com Port-Royal.

O interesse científico; as duas conversões; a estadia em Port-Royal → § 1-3

Em 1651 morreu o pai, seu único verdadeiro mestre, e em 1652 sua irmã Jacqueline entrou em Port-Royal para ser freira. Depois de breve "período mundano", atingido entre outras coisas por uma cefaléia quase insuportável, Pascal foi atingido na noite de 23 de novembro de 1654 por uma profunda iluminação religiosa, e escreveu um famoso *Memorial*: esta foi a "segunda conversão", seguida pela decisão de deixar toda atividade mundana.

Entre 1655 e 1656 passou algumas semanas com os *Solitaires* de Port-Royal, doravante sob a tempestade da polêmica antijansenista. Em defesa dos jansenistas e em polêmica contra o laxismo moral dos jesuítas, escreveu sob pseudônimo as *Provinciais*, dezoito cartas das quais a última data de 24 de março de 1657: a Congregação do Índex condenou a obra em setembro do mesmo ano. Entrementes, ele tentava realizar o projeto de uma *Apologia do cristianismo*, cujos fragmentos foram recolhidos e ordenados nos *Pensamentos* (1669). Morreu em 19 de agosto de 1662.

1 A genialidade precoce de Pascal

Blaise Pascal nasceu em Clermont, em 19 de junho de 1623. Na biografia de Pascal, escrita por sua irmã Gilberte Périer, podemos ler: "Tão logo meu irmão alcançou a idade da razão, deu sinais de inteligência extraordinária, seja com pequenas respostas dadas a propósito de diversas coisas, seja com certas perguntas sobre a natureza das coisas que surpreendiam a todos. Essa aurora de belas esperanças nunca foi desmentida. Com

efeito, com o passar dos anos, crescia nele a força do raciocínio, de forma que era muito superior à capacidade de sua idade". A educação do jovem Pascal foi obra de seu pai, como revela Gilberte: "Meu irmão nunca foi ao colégio e nunca teve outros mestres além de meu pai".

Etienne Pascal, o pai de Blaise, deixou Clermont em 1631 e transferiu-se para Paris, também com a intenção de cuidar melhor da educação dos filhos. Nos primeiros tempos de seu período parisiense, Blaise descobriu sozinho a geometria, "indo tão depressa e impelindo suas pesquisas tão adiante que logo chegou à trigésima segunda proposição do primeiro livro de Euclides".

O matemático La Pailleur, amigo do pai de Pascal, ficou impressionado com a genialidade precoce do jovem e o introduziu no cenáculo científico (a "académie") do padre Marin Mersenne, cenáculo freqüentado por físicos e matemáticos como Desargues, Roberval e Gassendi. O cenáculo reunia-se uma vez por semana e ouvia um relato de algum dos sócios, ou então uma comunicação científica de vários cientistas correspondentes, como Descartes, Fermat, Galileu, Torricelli etc. O princípio no qual se inspirava o cenáculo do padre Mersenne — cenáculo que, posteriormente, daria origem à Academia das Ciências de Paris — era o de que à *ortodoxia* em matéria de fé correspondia uma completa *autonomia* da pesquisa científica fundada na experiência e não nas especulações metafísicas. Pois bem, como diz ainda Gilberte, nesse cenáculo "meu irmão correspondia plenamente ao seu papel, tanto no exame dos trabalhos alheios como na produção; com efeito, era um daqueles que freqüentemente aportava fatos novos. Naquelas reuniões, também eram examinados com bastante freqüência trabalhos que vinham da Alemanha e de outros países estrangeiros, e o seu juízo era ouvido com atenção maior do que o dos outros, porque tinha uma intuição tão lúcida que conseguia descobrir defeitos dos quais os outros não se haviam apercebido".

Aos dezesseis anos, sempre segundo Gilberte, Pascal escreveu um *Tratado das cônicas*, "uma obra de grande fôlego, tanto que se dizia que, depois de Arquimedes, não se havia visto nada de tão poderoso". Pascal não publicou a obra, que acabou se perdendo. Dela nos resta um fragmento de uma cópia feita por Leibniz (que conseguiu o manuscrito inteiro com o sobrinho de Pascal, Etienne Périer).

Aos dezoito anos, Pascal inventou "aquela máquina aritmética com a qual se fazem todas as espécies de operações, não apenas sem lápis e sem jetom, mas também sem saber qualquer regra de aritmética e com infalível segurança". E comenta a irmã de Pascal: "Essa invenção foi considerada uma coisa nova na natureza, no sentido que reduz a mecanismo uma ciência que reside inteiramente na mente e apresenta um meio para realizar todas as operações com total certeza, sem necessidade de raciocínio." Trata-se da primeira máquina calculadora, idealizada por Pascal para ajudar o pai, que estava assoberbado de trabalho em Ruão, onde era "comissário deputado de Sua Majestade na Alta Normandia, para a imposição e coleta de impostos". Pascal empregou aproximadamente dois anos na montagem da máquina, em virtude das dificuldades encontradas pelos artesãos e limadores. Em 1645 solicitou a patente para a sua máquina, que foi concedida em 1649. Pascal continuou a aperfeiçoar sua invenção. O último modelo da máquina, chamada de "pascalina", data de 1652 e está conservado até hoje no Conservatório Nacional das Artes e Ofícios de Paris.

Ainda na biografia escrita por Gilberte Périer, podemos ler: "Aos vinte e três anos, tomando conhecimento da experiência de Torricelli, inventou e realizou outra, que foi chamada de *experiência do vácuo*, que demonstra claramente que todos os fenômenos até então atribuídos ao vácuo, na verdade são causados pelo peso do ar". Ficou célebre o experimento que Pascal fez realizar por seu cunhado Périer no Puy-de-Dôme em 19 de setembro de 1648, através do qual demonstrou que a pressão da atmosfera sobre a coluna de mercúrio de um barômetro torriceliano diminui com o aumento da altitude. Em 1651 escreveu o *Tratato do vácuo*, do qual só nos restam poucos fragmentos.

2 A "primeira" e a "segunda" conversão

Nesse mesmo ano de 1651, morreu o pai de Pascal. Em janeiro do ano seguinte, Jacqueline ingressou em Port-Royal, onde tomou o véu no mês de maio. Gilberte comenta: "Como minha irmã tinha um grande

Blaise Pascal z16(H-1660), cientista e filósofo, foi uma das mentes mais argutas do pensamento ocidental, defensor da autonomia da raz9o e da razoabilidade do dom da fy.

espírito, tão logo Deus mudou seu coração compreendeu, como meu irmão, todas as coisas que este dizia sobre a santidade da religião cristã e, não podendo tolerar a imperfeição na qual acreditava estar ao permanecer no mundo, fez-se religiosa em mosteiro muito austero em Port-Royal des Champs, onde morreu aos trinta e seis anos, depois de ter cumprido as mais difíceis funções e de ter merecido em pouco tempo méritos que outras religiosas só conquistam depois de muitos anos".

Nesse período de tempo, Pascal foi atacado por várias doenças, inclusive uma cefaléia quase insuportável. Os médicos o aconselharam a renunciar a qualquer atividade intelectual e distrair-se. Foi então que Pascal voltou ao mundo. "Freqüentou a corte várias vezes, e alguns entendidos observaram que logo se adaptou perfeitamente àquele clima, como se o houvesse respirado durante toda a vida". Em 14 de abril de 1652, viajou para o pequeno Luxemburgo, a convite da duquesa d'Aiguillon (sobrinha de Richelieu), em companhia de duquesas e cavalheiros, aos quais apresentou sua máquina calculadora. Ao que parece, também freqüentou os salões de Madame de Sablé. Ligou-se a amigos mundanos como o cavaleiro Meré, o duque de Roannez e Damien Mitton, com quem freqüentava a alta sociedade. Na companhia deles também realizou uma viagem de lazer ao Poitou. É sempre Gilberte quem comenta: "Esse foi o tempo mais mal aplicado de sua vida. Com efeito, embora se tenha preservado dos vícios, por misericórdia de Deus, no fundo tratava-se sempre daquele clima mundano, tão diferente do clima do Evangelho. Deus, que lhe pedia maior perfeição, não queria deixá-lo solto por muito tempo e, para retirá-lo do mundo, serviu-se de minha irmã, assim

como antes se havia servido de meu irmão para tirar minha irmã dos seus compromissos mundanos." Pascal via freqüentemente Jacqueline — que havia pronunciado seus votos em 5 de junho de 1653 —, que foi quem o convenceu a deixar o mundo e todas as conversações mundanas. E, aos trinta anos, Pascal decidiu mudar de vida.

E assim, depois do chamado "período mundano" (ao qual remontaria o *Discurso sobre as paixões do amor,* descoberto em 1843 por Victor Cousin e por ele atribuído a Pascal), deu-se a "segunda conversão" de Pascal, a que é atestada pelo famoso *Memorial.*

Todavia, antes de passar a esse *Memorial,* seria bom pelo menos acenar à "primeira conversão", que pôs Pascal em contato com Port-Royal. Em 1646, o pai de Pascal caiu sobre o gelo e fraturou uma perna. Foi confiado aos cuidados de dois médicos competentes, Deslandes e De la Bouteillerie, que permaneceram durante três meses na casa de Pascal. Quem conta é Marguerite Périer, sobrinha de Pascal: "Esses senhores tinham tanto zelo e tanta caridade pelo bem espiritual do próximo quanto tinham pela saúde corporal. Eles notaram em meu avô e em toda a sua família muito espírito e, considerando como grande prejuízo que tantos talentos fossem empregados unicamente nas ciências humanas, de que sabiam muito bem a inutilidade e a futilidade, empenharam-se junto a Pascal, meu tio, para induzi-lo à leitura de livros de sólida piedade e para fazer com que lhe agradassem. E o conseguiram plenamente. Com efeito, como tinha espírito bem formado e ótimo e, embora muito jovem, nunca se entregara a todas as loucuras da juventude, Pascal conheceu o bem, o sentiu, o amou e o abraçou. E quando aqueles senhores o ganharam para Deus, com ele ganharam toda a minha família. Com efeito, tão logo meu avô, depois daquela grave doença, começou a ficar em condições de dedicar-se a alguma coisa, seu filho, que começava a gostar de Deus, fez com que ele também o amasse, bem como minha tia, sua irmã, que ficou tão intimamente convencida que decidiu então deixar o mundo e tornar-se religiosa [...]. Depois, todos conheceram o santo cura (o doutor Guillebert, cura de Ronville, amigo e discípulo de Saint-Cyran), que havia atraído para Deus aqueles dois senhores de que Deus se serviu para iluminar toda a nossa família, e colocaram-se sob a guia desse santo homem, que os conduziu para Deus de modo admirável". Assim, foram os dois médicos que colocaram nas mãos de Pascal as obras de Saint-Cyran, através das quais ele foi convencido. E essa é a chamada "primeira conversão" de Pascal.

Já a "segunda conversão" realizou-se em 1654, quando Pascal decidiu deixar o mundo. Nesse mesmo ano, ele publicou o *Tratado sobre o equilíbrio dos líquidos,* o *Tratado sobre o peso da massa de ar* e o *Tratado do triângulo aritmético,* além de manter correspondência com Fermat sobre questões de cálculo da probabilidade.

Nesse meio tempo, em setembro, Pascal visitou Jacqueline em Port-Royal e confiou-lhe que, "embora em meio às suas grandes ocupações e às coisas do mundo que mais podiam contribuir para fazê-lo amar", sentia "grande desprezo pelo mundo e desgosto quase intolerável pelas pessoas que nele vivem".

Na noite de 23 de novembro de 1654, foi atingido por profunda e fulgurante iluminação religiosa, escrevendo então o *Memorial,* que durante o resto de sua vida manteve costurado em sua roupa, de onde um seu empregado o retirou alguns dias depois de sua morte.

Esse *Memorial* começa com a invocação ao "Deus de Abraão, Deus de Isaac, Deus de Jacó", e se encerra com estas palavras que se tornaram célebres:

> "Jesus Cristo.
> Jesus Cristo.
> Eu dele me havia separado;
> eu o afastei, o reneguei
> e o crucifiquei.
> Que nunca mais dele me separe.
> Que só permaneça
> nos caminhos ensinados pelo Evangelho.
> Renúncia total e doce.
> Completa submissão a Jesus Cristo e a meu diretor.
> A alegria eterna por um dia de prova sobre a terra.
> *Non obliviscar sermones tuos. Amen.*"

1

3 Pascal em Port-Royal

Em 1655, Pascal transcorreu algumas semanas com os *Solitaires* de Port-Royal. E provavelmente a esse período remonta a *Conversação com o senhor de Saci sobre*

Epicteto e Montaigne, cujo texto foi redigido por N. Fontaine, secretário de De Saci.

Antoine Singlin (1607-1664) era um dos mais estimados diretores espirituais de Port-Royal. Jacqueline insistiu com ele para que guiasse Pascal em seus primeiros passos. Posteriormente, Pascal foi confiado a De Saci (1613-1684), sobrinho de Antoine Arnauld e de Madre Angélica. "Naquele período (7-21 de janeiro de 1655) — escreve Fontaine — Pascal também veio a Port-Royal des Champs. Não me detenho para dizer quem era esse homem, que não somente a França, mas toda a Europa, tanto admirou. Sua mente, sempre viva e sempre ativa, era de uma vastidão, de uma elevação, de uma firmeza, de uma agudeza e de uma precisão superiores a qualquer imaginação [...], que encantava e arrebatava a todos."

O *Manual* e as *Diatribes* (ou *Discursos*) de Epicteto e os *Ensaios* de Montaigne eram livros com os quais Pascal tivera longa familiaridade. Para Pascal, Epicteto viu a grandeza do homem, mas não a corrupção da natureza humana, ao passo que Montaigne, ao contrário, só viu miséria. Epicteto "tem uma arte incomparável ao perturbar a serenidade daqueles que a buscam nas coisas exteriores, e ao forçá-los a reconhecer que são verdadeiros escravos e míseros cegos, pois é impossível que eles encontrem algo de diferente do erro e da dor, de que fogem, sem se entregarem sem reservas unicamente a Deus". Já Montaigne, por seu turno, "é incomparável em confundir o orgulho daqueles que, fora da fé, têm a pretensão de ser verdadeiramente justos, em mostrar o erro daqueles que se apegam às suas opiniões e acreditam encontrar verdades inabaláveis nas ciências, e em convencer tão bem a razão de sua pouca luz e de seus desvios, que se torna difícil, quando se faz bom uso dos seus princípios, ser tentado a encontrar repugnância nos mistérios".

É aqui que, de certo modo, encontramos algumas das raízes daquelas meditações sobre a grandeza e miséria do homem, que depois encontraremos nos *Pensamentos*.

Em 1656, Pascal esteve mais uma vez por duas semanas em Port-Royal, agora sob a tempestade da polêmica antijansenista. Em defesa dos jansenistas, sob o pseudônimo de Louis de Montalte, ele começou a escrever as *Provinciais*. Em 23 de janeiro de 1656, saiu sua primeira *Carta escrita a um provincial por um de seus amigos acerca das atuais disputas na Sorbonne*. A essa seguiram-se mais dezessete cartas, a última das quais datada de 24 de março de 1657. Em setembro desse mesmo ano, a Congregação do Índex condenou as *Provinciais*.

Enquanto trabalhava nas *Provinciais* e prosseguia em suas investigações científicas, Pascal tentava realizar também um grande projeto, uma *Apologia do cristianismo*. Essa obra nunca foi concluída, mas alguns fragmentos desse projeto foram reunidos e ordenados nos *Pensamentos*, publicados pela primeira vez em 1669.

Pascal morreu em 19 de agosto de 1662. Entre 1659 e 1662, ele havia escrito aquela *Oração para pedir a Deus o bom uso das doenças*, na qual, entre outras coisas, podemos ler: "Não vos peço saúde, nem doença, nem vida, nem morte, mas sim que disponhais de minha saúde e de minha doença, de minha vida e de minha morte, para vossa glória, para minha salvação e para o benefício da Igreja e de vossos santos, dos quais espero fazer parte por vossa graça. Só vós sabeis aquilo que é adequado para mim: sois o senhor supremo, fazei o que quiserdes. Dai-me ou retirai de mim, mas conformai minha vontade à vossa. E que, com submissão humilde e perfeita e com santa confiança, eu me disponha a receber as ordens de vossa providência eterna, e que eu adore igualmente tudo aquilo que me vem de vós". Pascal morreu de tumor abdominal. Antes de morrer, quis confessar-se e comungar. E, quando o pároco o abençoou, ele exclamou: "Que o Senhor nunca me abandone!" Teve um novo ataque, do qual não se refez. Deixou de viver precisamente à uma hora de 19 de agosto de 1662. Aos trinta e nove anos e dois meses.

II. A demarcação entre saber científico e fé religiosa

• No fragmento de *Prefácio* ao projetado *Tratado sobre o vazio*, Pascal traça uma clara demarcação entre *ciências empíricas* e *teologia*, em que ataca sobretudo o *princípio de autoridade* na pesquisa racional: na teologia, com efeito, o princípio de autoridade é *legítimo* e *necessário*, mas nas matérias empíricas ou racionais a autoridade é inútil, porque apenas a razão tem modo de conhecê-las e de fazê-las progredir.

Limite preciso entre ciências empíricas e teologia → § 1

As verdades teológicas são diversas das que se obtêm com o raciocínio e com a experiência: *eternas* as primeiras, *progressivas* as segundas. É preciso, portanto, *deixar intactas as verdades eternas reveladas e fazer progredir continuamente as verdades humanas.*

• Segundo Pascal, os homens são estruturalmente impotentes para tratar com ordem completa qualquer ciência, porque é impossível definir *todos* os termos empregados e demonstrar *todas* as proposições adotadas. Todavia, se é impossível operar com um método científico perfeito e completo, é possível aplicar um método menos convincente, mas não menos certo: o *método da geometria*, que consiste em não definir verdades evidentes, compreendidas por todos os homens, e em definir as outras menos evidentes. Ora, o *método ideal* realiza-se pela "arte de persuadir" e consiste de três partes essenciais, às quais correspondem igualmente grupos de *regras*:

Do método da geometria ao método ideal → § 2

1) *definições* claras de todos os termos de que nos servimos;
2) *axiomas* evidentes postos como fundamento da demonstração;
3) *demonstrações* em que os termos definidos devem sempre ser mentalmente substituídos pelas definições.

• Para conhecer a fundo o homem, todavia, não é suficiente apenas o *esprit de géométrie*, o qual se refere a princípios "tangíveis", enquanto a realidade do homem é um "prodígio" complexo, enigmático e contraditório, e as premissas certas dos matemáticos são as que, no final das contas, não conseguem captar os lados mais ricos e interessantes da realidade e da vida. É preciso, portanto, sobretudo *esprit de finesse*, o espírito intuitivo que não se ensina mas se experimenta, e que porém também ele possui forte valência normativa; este *esprit* comporta de fato necessariamente uma mente vigilante e atenta, não obscurecida por desejos e paixões, e está em grau de alcançar assim os domínios e as realidades inatingíveis pelo *esprit de géométrie*: as verdades ético-religiosas, das quais depende nosso destino, o sentido de nossa existência, e que não entram na arte de persuadir porque apenas Deus pode infundi-las na alma.

Para o conhecimento do homem é preciso também o espírito intuitivo → § 3

1 As verdades eternas reveladas devem permanecer intactas, as verdades humanas devem progredir

No fragmento do *Prefácio* ao projetado *Tratado sobre o vácuo*, Pascal traça com impressionante lucidez a demarcação entre *ciências empíricas* e *teologia*, especificando os relativos métodos de base e delineando as respectivas características do discurso científico e do discurso teológico.

Antes de mais nada, Pascal ataca o *princípio de autoridade* na pesquisa racional. Dar valor unicamente à autoridade dos livros antigos é, sem dúvida, um defeito.

Pascal, porém, não pretende pôr de lado tal defeito apenas para introduzir outro em seu lugar, isto é, o de achar que o raciocínio é sempre e em toda parte o único valor. Com efeito, há âmbitos nos quais é obrigatório o recurso ao texto, como, por exemplo, na atestação de fatos históricos e geográficos, e sobretudo para aquilo que se refere à religião.

A realidade é que os *princípios* da fé "estão acima da natureza e da razão. E a mente humana, como é muito fraca para nos fazer chegar até lá apenas com seus esforços, só pode alcançar essas sublimes verdades quando levada a elas por uma força onipotente e sobrenatural".

Na teologia, portanto, o princípio de autoridade — a referência ao texto em que estão contidas as verdades de fé reveladas — é *legítimo* e *necessário*. Mas, precisa Pascal, isso não é válido para as matérias que são objeto de experiência e de raciocínio: "aqui a autoridade é inútil; só a razão tem condições de conhecê-las. Elas têm os seus direitos separados; lá, a autoridade tinha a supremacia; aqui, por seu turno, domina a razão".

E onde dominam a experiência e a razão deve haver *progresso*: a inteligência "tem toda a liberdade para se expandir: sua inexaurível fecundidade produz continuamente, e suas invenções podem ser ao mesmo tempo infinitas e ininterruptas".

Afirma Pascal que, assim, a geometria, a aritmética, a música, a física, a medicina, a arquitetura e todas as ciências que dependem da experiência e do raciocínio devem se desenvolver: "Os antigos as encontraram apenas esboçadas por aqueles que os precederam, e nós as deixaremos para os que vierem depois de nós em um estado mais avançado do que as tivermos recebido."

As verdades teológicas e as verdades que obtemos com o raciocínio e a experiência são, portanto, diferentes: *eternas* as primeiras, *progressivas* as segundas; dom de Deus as primeiras, fruto da atividade humana as segundas; encontráveis nos textos sagrados as primeiras, resultados da engenhosidade humana, de provas racionais e de experimentos as segundas.

Pois bem, a explicitação da diferença existente entre as verdades de fé e as verdades científicas "deve nos fazer lamentar a cegueira daqueles que, nas ciências físicas, apresentam apenas a autoridade como prova ao invés do raciocínio e das experiências, e devemos ter horror pela malícia daqueles que empregam apenas o raciocínio na teologia ao invés da autoridade das Escrituras e dos Padres. É preciso encorajar aqueles tímidos que não ousam inventar nada na física, e confundir a insolência daqueles temerários que cogitam novidades em teologia".

É exatamente aí que Pascal vê a *desgraça* de seu tempo, já que, diz ele, "vemos que são apoiadas obstinadamente e recebidas com aplausos muitas opiniões novas em teologia, desconhecidas por toda a antiguidade, ao passo que aquelas que se produzem em física, embora em menor número, parece que têm de ser consideradas falsas sempre que atinjam, mesmo que em pouca coisa, as opiniões acreditadas, como se o respeito pelos antigos filósofos fosse um dever, e aquele pelos mais antigos Padres fosse apenas benevolência".

Mas essa atitude deve ser subvertida: é preciso *deixar intactas as verdades reveladas e fazer progredir continuamente as verdades humanas*.

2 O método ideal realiza a "arte de persuadir"

O saber científico, portanto, é autônomo e diverso das verdades de fé: estas, além do mais, são *imutáveis*, ao passo que as verdades científicas estão e devem estar *em expansão*.

Escreve Pascal nos *Pensamentos:* "A fé é diferente da demonstração; esta é humana, a outra é dom de Deus. *Justus ex fide vivit* [...], mas essa fé está no coração e não nos faz dizer *sei*, e sim *creio.*"

E o *ideal* do saber, isto é, do *scire,* é exposto por Pascal no escrito *Sobre o espírito geométrico e sobre a arte do persuadir.* O que é preciso fazer para tornar convincentes nossas demonstrações?

Pois bem, Pascal responde a essa interrogação afirmando que nossas demonstrações só poderão ser convincentes sob a condição de respeitarmos o *método* da geometria. Para dizer a verdade, mesmo esse método, como logo veremos, também encontra limites. Por essa razão, um método ainda mais eminente e perfeito — mas que, no entanto, é impossível praticar — deveria consistir em duas coisas principais: "Uma seria não usar nenhum termo cujo sentido não se tenha explicado claramente antes. A

outra seria nunca enunciar qualquer proposição que não seja demonstrada com verdades já conhecidas. Em suma, isso significa definir todos os termos e provar todas as proposições."

Ora, como comenta Pascal, esse método seria belo, mas é impossível: "Com efeito, é evidente que os primeiros termos que se quisesse definir pressuporiam termos anteriores que servissem para sua explicação e, da mesma forma, as primeiras proposições que se quisesse demonstrar pressuporiam outras precedentes. Desse modo, fica claro que nunca se chegaria aos primeiros termos e proposições. Assim, levando as pesquisas sempre mais adiante, chega-se necessariamente a palavras primitivas que não podem mais ser definidas, e a princípios tão claros que não se encontram outros que sejam mais claros para servir de prova deles."

Com isso, fica claro que "os homens são naturalmente e imutavelmente impotentes para tratar de qualquer ciência com ordem absolutamente completa".

Entretanto, essa impotência para definir *todos* os termos e para demonstrar *todas* as proposições não deve nos fazer desesperar, pois, embora não seja possível um método perfeito e completo, é possível outro, "inferior" ao idealizado; é "menos convincente, mas não porque seja menos certo".

Trata-se do método da geometria: "Ele não define tudo e não prova tudo, e nisso é inferior ao outro método; entretanto, supõe somente coisas claras e constantes pela luz natural, sendo por isso perfeitamente verdadeiro, já que é sustentado pela natureza, na falta de demonstração".

Portanto, trata-se de fazer com que nossas demonstrações — se elas quiserem ser convincentes — tenham como premissas verdades evidentes para todos, isto é, proposições estabelecidas por aquele *lumen naturale seu intuitus mentis* de que fala Descartes nas *Regulae ad directionem ingenii.* Assim, a ordem ou método geométrico, "o mais perfeito para todos os homens, não consiste em definir ou demonstrar tudo, e nem consiste em não definir nada ou não demonstrar nada, mas sim em manter-se na justa medida de não definir as coisas claras e compreendidas por todos os homens e definir todas as outras, e de não provar as coisas já conhecidas dos homens e provar todas as outras. Contra tal ordem pecam igualmente aqueles que pretendem tudo definir e tudo provar, e aqueles que deixam de fazê-lo nas coisas que não são evidentes por si mesmas".

E esse, precisamente, é o procedimento indicado pelo método geométrico, que não define coisas como o espaço, o tempo, o movimento, o número, a igualdade, a maioria, a diminuição e muitas coisas semelhantes, "porque esses termos designam tão naturalmente as coisas que significam, para aqueles que comprendem a língua, que a clarificação que se poderia tentar acabaria por produzir mais obscuridade do que esclarecimento".

A *natureza* supriu a limitação de ter que definir e demonstrar tudo, dando-nos de certas coisas "um entendimento mais claro do que aquele que a arte nos apresenta com as suas explicações". Sendo assim, ao alcançar as primeiras verdades conhecidas, a geometria se detém e pede que elas sejam aceitas, pela razão de que ela não tem nada de mais claro para prová-las: desse modo, "tudo aquilo que a geometria propõe é perfeitamente demonstrado, por luz natural ou por prova". E a luz natural dá certezas.

Existem, portanto, "verdades que estão ao nosso alcance", verdades naturais sabidas por todos, como, por exemplo, a de que "o todo é maior do que uma sua parte", a partir das quais, uma vez reconhecidas, podemos ter infalivelmente conclusões persuasivas.

E, pelo que foi dito, o *método ideal* que realiza a "arte do persuadir" consiste em três partes essenciais:

1) definir, por meio de definições claras, os termos dos quais devemos nos servir;

2) propor princípios ou axiomas evidentes como fundamento da prova;

3) na demonstração, sempre substituir mentalmente os termos definidos pelas definições.

Na opinião de Pascal, essas três partes essenciais são explicitadas por um conjunto de *regras* que, respectivamente, dizem respeito às *definições,* aos *axiomas* e às *demonstrações.* E as regras essenciais entre todas são as seguintes:

"*Regras necessárias para as definições.* Não admitir nenhum termo um pouco obscuro ou equívoco sem definição. Nas definições, usar somente termos perfeitamente conhecidos ou já explicados.

Regras necessárias para os axiomas. Nos axiomas, enunciar somente coisas evidentes.

Regras necessárias para as demonstrações. Provar todas as proposições, usando somente os axiomas evidentíssimos em si mesmos ou proposições já demonstradas ou admitidas. Nunca abusar da ambigüidade dos termos, deixando de substituir mentalmente as definições que os restrinjam ou expliquem o sentido".

3 O "esprit de finesse" permite captar a riqueza e a profundidade da vida

Portanto, é esse o *ideal* do saber para Pascal. Mas não devemos de modo algum passar por alto o fato de que ele é precisamente um *ideal*. A argumentação é convincente se, de *premissas evidentes em si mesmas*, deduzimos corretamente as conseqüências.

Naturalmente, Pascal é de opinião que uma mente vigilante e atenta, não obnubilada por desejos e paixões, está em condições de *intuir*.

■ **"Esprit de géométrie" e "esprit de finesse"**. O *esprit de géométrie*, o "espírito matemático", refere-se aos princípios "tangíveis" que, porém, estão distantes do modo comum de pensar; dada a falta de hábito, é fatigante ocupar-se deles com a mente, mas logo que os consideramos com atenção, é possível captá-los plenamente.
O *esprit de finesse*, o "espírito intuitivo", ao contrário, tem o que fazer com os princípios do uso comum que estão diante dos olhos de todos; trata-se, porém, de princípios tão sutis e numerosos que é quase impossível que nenhum deles nos escape: é preciso, portanto, uma mente vigilante e atenta, não obscurecida por desejos e paixões, em grau de alcançar assim os domínios e as realidades que são inatingíveis pelo *esprit de géométrie*: as verdades ético-religiosas, das quais depende nosso destino e às quais está ligado o sentido de nossa existência.

Nisso reside aquele *esprit de finesse* que irá adquirir sempre mais peso no pensamento posterior de Pascal e que, diferentemente do *esprit de géométrie*, permite captar a riqueza e a profundidade da vida.

Como podemos ler nos *Pensamentos*, o *esprit de géométrie* é relativo a princípios que, por assim dizer, "são palpáveis", e "seria preciso ter mesmo uma mente completamente falseada para raciocinar mal sobre princípios tão rudimentares que é quase impossível que nos escapem". Mas, "na mentalidade intuitiva, os princípios pertencem ao uso comum e estão sob os olhos de todos. Não é necessário nada mais além de prestar atenção a eles, sem muito esforço; basta somente uma boa vista, mas que seja verdadeiramente boa, pois os princípios são tão tênues e tão numerosos que é quase impossível que algum deixe de escapar. Ora, a omissão de um princípio leva ao erro; por isso, é preciso ter a vista bem clara, para ver todos os princípios, mas também ter uma mente equilibrada, para não raciocinar falsamente sobre os princípios conhecidos".

A realidade do homem é um "prodígio" complexo, enigmático, contraditório, profundo, e rico de infinitos aspectos: trata-se de uma realidade que escapa aos esforços mais tenazes e aos reiterados ataques da racionalização.

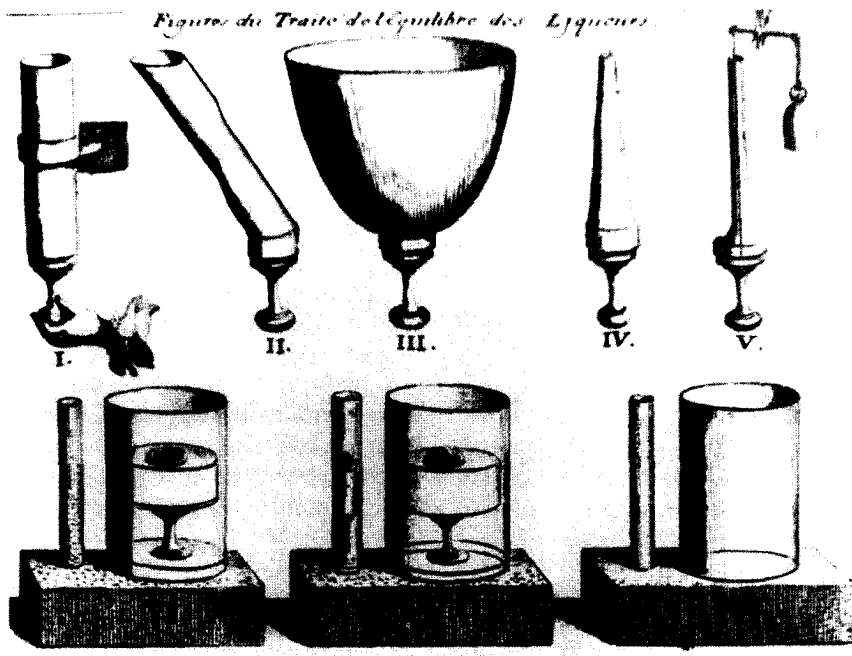
E, segundo Pascal, os muitos princípios que dizem respeito à realidade do homem "são apenas entrevistos, são mais sentidos do que vistos — e são necessários esforços infinitos para dá-los a entender àqueles que não os entendem sozinhos. Trata-se de coisas tão delicadas e tão numerosas que é necessário um faro muito refinado e preciso para senti-las e julgá-las correta e justamente segundo esse sentimento, sem, muitas vezes, poder demonstrá-las metodicamente, como se faz em geometria [...]. É preciso ver a coisa de golpe, com um só olhar, sem proceder por raciocínio, pelo menos até certo ponto. Por isso, é raro que os geômetras sejam intuitivos e que os intuitivos sejam geômetras [...]".

Portanto, só podemos produzir argumentações convincentes a partir de premissas certas. Mas as premissas certas dos geômetras são "grosseiras", ou seja, aquelas que, no fim das contas, não conseguem captar os lados mais ricos e interessantes da realidade e da vida. É preciso, portanto, o *esprit de finesse*.

Mas, para Pascal, também o *esprit de finesse* tem forte valência normativa, pois também é um ideal regulador.

Com efeito, o homem freqüentemente tende a se enganar, a refutar a verdade, a conviver com o erro, a entregar-se à mentira. "É uma doença natural do homem acreditar que possui a verdade diretamente; disso decorre que está sempre disposto a negar tudo o que lhe é incompreensível". E ainda: "[...] todos os homens são quase sempre levados a crer, não pelo caminho da demonstração, mas pelo caminho do que lhes agrada". E, nos *Pensamentos*, Pascal acrescenta: "O homem é um ser cheio de erro: erro natural e não eliminável sem a graça. Nada lhe mostra a verdade. Tudo o engana".

A *razão* não é um dado de fato; é muito mais um imperativo. Mas, mesmo quando ela alcança seus objetivos e nos põe diante de verdades válidas para todos, das quais é possível extrair conseqüências também verdadeiras, nós percebemos que essas verdades já não contam tanto assim.

Há outros domínios e outras realidades, que o *esprit de géométrie* não pode alcançar, mas que são alcançáveis através do *esprit de finesse,* isto é, através daquela "visão verdadeiramente boa", não obnubilada por paixões e desejos. "A ciência das coisas exteriores não me consolará da ignorância da moral no tempo da aflição, mas a ciência dos costumes sempre me consolará da ignorância das coisas exteriores". Além disso, as verdades ético-religiosas são inteiramente estranhas à investigação científica, mas é precisamente delas que depende nosso destino e a elas, somente a elas, é que está ligado o sentido de nossa existência. Diz Pascal que as verdades divinas não são parte da arte de persuadir, "porque estão infinitamente acima da natureza: só Deus pode infundi-las na alma, e do modo como mais lhe agradar". texto 2

Gravura tirada da edição parisiense de 1644
do Tratado sobre o equilíbrio dos líquidos.
Pascal foi cientista de valor,
mas isso não o impediu de ser também profundamente religioso.
Estas duas condições nele se harmonizaram em razão da demarcação clara
entre saber científico (ligado ao esprit de géométrie*)*
e fé religiosa (ligada ao esprit de finesse*).*

III. Grandeza e miséria da condição humana

• **Segundo Pascal, como para Montaigne, o objeto por excelência da filosofia é o homem, e a reflexão sobre o homem leva imediatamente à consideração de que *a grandeza e a dignidade do homem consistem no pensamento*: "O homem não passa de um caniço, o mais frágil da natureza; mas é um caniço que pensa". A grandeza do homem está, portanto, também no reconhecer-se *mísero*, e Pascal dirige a atenção sobre a *miséria ontológica* da condição humana: o homem é um nada em relação ao infinito, é um todo em relação ao nada, é algo intermediário entre o nada e o todo. A grandeza e a miséria do homem estão firmemente reunidas, e este é o *realismo trágico* de Pascal: o homem, apenas com suas forças, conseguirá apenas compreender que é um *monstro incompreensível*, mas não criar valores firmes e encontrar um sentido estável e verdadeiro da existência.**

A grandeza e a dignidade do homem consistem no pensamento → § 1

• **O homem, portanto, é uma criatura que caiu de seu posto sem poder reencontrá-lo, procurando-o por todo lugar com inquietude e sem êxito: não podendo curar a morte e a miséria, o homem decidiu não pensar nisso para tornar-se feliz, e escolheu o divertimento. O *divertissement* é fuga diante da visão lúcida da miséria humana, é aturdimento que faz divagar e chegar inadvertidamente à morte: *o divertimento é fuga de nós mesmos*, de nossa miséria, mas é a nossa máxima miséria, porque nos proíbe olhar para dentro de nós mesmos e pensar. Apenas o pensamento leva à verdade essencial, motivo pelo qual o homem é constitutivamente indigente e mísero: e é sobre a base desse reconhecimento que Pascal constrói sua apologia do cristianismo.**

O divertimento é fuga de nós mesmos → § 2

1 O homem é o objeto sobre o qual a filosofia deve refletir

Assim como para Montaigne, também para Pascal o homem é o objeto sobre o qual a filosofia deve refletir.

E a reflexão filosófica sobre o homem leva logo à consideração de que "o pensamento constitui a grandeza do homem". É o pensamento que torna o homem diferente de todos os outros seres criados: "O homem nada mais é que um caniço, o mais fraco da natureza — mas é um caniço pensante. Não é necessário que o universo todo se arme para esmagá-lo: um vapor ou uma gota d'água bastam para matá-lo. Mas, mesmo que o universo o esmagasse, o homem ainda seria mais nobre do que quem o mata, porque sabe que morre e sabe da superioridade do universo sobre ele; o universo, ao contrário, não sabe nada. Toda a nossa dignidade, portanto, consiste no pensamento. É com o pensamento que devemos nos nobilitar e não com o espaço e o tempo que poderemos preencher. Cuidemos portanto de pensar bem: este é o princípio da moral".

O pensamento é "uma coisa maravilhosa e incomparável por natureza".

Assim, *é no pensamento que estão a dignidade e a grandeza do homem.* E a grandeza do homem é tão evidente que pode ser deduzida até mesmo de sua miséria. Com efeito, a grandeza do homem também está no fato "que se reconhece miserável. Uma árvore não sabe que é miserável. Mas ser grande equivale a conhecer que se é miserável".

E eis alguns sinais da miséria humana. Existem dois princípios de verdade: a razão e os sentidos; mas, como já sabemos, tanto

uma como os outros "não somente carecem de sinceridade, mas também se enganam mutuamente". E se deixarmos de lado a razão científica e nos colocarmos lucidamente diante dos nossos comportamentos morais, então a miséria humana aparecerá em toda a sua evidência. "Nós não estamos contentes com a vida que temos em nós e em nosso próprio ser. Queremos viver uma vida imaginária no conceito dos outros, e por isso nos esforçamos por aparecer. Ficamos continuamente estudando como embelezar e conservar nosso ser imaginário — e nos esquecemos do verdadeiro."

Na realidade, diz Pascal, "somos tão presunçosos que gostaríamos de ser conhecidos por toda a terra, como também por aqueles que viverão quando não existirmos mais; e somos tão vaidosos que a estima de cinco ou seis pessoas que nos circundam nos alegra e nos deixa contentes".

A vaidade está arraigada no coração do homem: um soldado, um servente, um cozinheiro ou um varredor se vangloriam e anseiam por admiradores; "os próprios filósofos também os querem; e aqueles que escrevem contra a glória querem ter a glória de ter escrito bem; e aqueles que os lêem querem ter a glória de tê-los lido; e talvez até eu, que escrevo estas coisas, também a queira; e talvez aqueles que me lerem". Não só a vaidade, mas também o orgulho: "Em meio às nossas misérias, erros etc., o orgulho toma naturalmente posse de nós. Estamos até dispostos a perder a vida com alegria, desde que se fale disso".

Mas as coisas não ficam nisso, já que a miséria humana para a qual Pascal volta sua atenção é a *miséria ontológica* da condição humana: "No fundo, o que é o homem na natureza? É nada em relação ao infinito, é tudo em relação ao nada, algo de intermediário entre o nada e o tudo". Segundo Pascal, essa é a nossa verdadeira condição, que nos torna incapazes de saber com certeza e de ignorar em absoluto: "Nós navegamos em um vasto mar, sempre incertos e instáveis, atirados de um lado para outro".

Essa é, portanto, a *condição humana:* o homem é um ser instável e incerto, "não é anjo nem fera".

E a grandeza do homem reside justamente nisto: "que se reconhece miserável".

Suas misérias provam sua grandeza: "são misérias de um grande senhor, misérias de um rei destronado". Uma árvore não sabe que é miserável, mas o homem sim: "de miserável, só existe o homem".

Portanto, *a grandeza e a miséria do homem estão solidamente interligadas.* Em suma, o homem não deve se julgar um animal, mas também não deve presumir que é anjo. Por isso, "se ele se vangloria, eu o rebaixo; se ele se rebaixa, eu o glorifico; eu o contradigo, até que compreenda que é um monstro incompreensível".

Esse é o *realismo trágico* de Pascal: o homem é plasmado de grandeza e miséria e, sozinho, com suas próprias forças, só consegue compreender que é um *monstro incompreensível;* sozinho, não conseguirá criar valores válidos nem encontrar um sentido estável e verdadeiro da existência. Mas, comenta Pascal, "é bom cansar-se e esforçar-se na inútil busca do verdadeiro bem, para estender os braços ao Libertador".

Na realidade, a miséria do homem e todas as contradições perceptíveis naquele monstro incompreensível que é o homem "pareciam me afastar cada vez mais do conhecimento da religião, mas, ao contrário, conduziram-me mais depressa para a verdadeira religião".

2 O divertimento é fuga diante da visão lúcida da miséria humana

O homem, portanto, é uma criatura constitutivamente miserável. Ele "não sabe em que lugar se colocar. Ele se desviou visivelmente, pois caiu de seu verdadeiro lugar sem poder agora reencontrá-lo. Procura-o por toda parte, com inquietude e sem sucesso, entre trevas impenetráveis".

Ora, a lucidez sobre essa *miséria ontológica* do ser humano impele Pascal a ajoelhar-se e *invocar aquele sentido da vida que o homem, por si só, não consegue criar.*

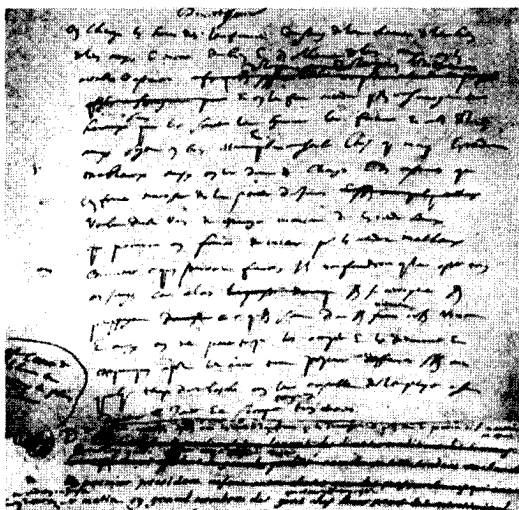
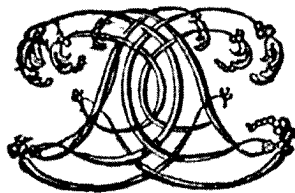
Todavia, esse não é o caminho geralmente seguido pela humanidade. Com efeito, diz Pascal, "as misérias da vida humana estão na base de tudo isso; tão logo os homens se aperceberam disso, optaram pela diversão"; eles, "não conseguindo vencer a morte, a miséria e a ignorânica, decidiram não pensar nelas para se tornarem felizes".

A diversão — o *divertissement* — *é fuga diante da visão lúcida e consciente da miséria humana*. É perturbação. "A única coisa que nos consola de nossas misérias é a *diversão*. E, no entanto, essa é a maior de nossas misérias. De fato, é principalmente ela que nos impede de pensar em nós e nos leva inadvertidamente à perdição. Sem ela, ficaríamos entediados e esse tédio nos impeliria a procurar um meio mais sólido para sair disso. Mas a diversão nos distrai, fazendo-nos chegar inadvertidamente à morte".

A diversão é fuga de nós mesmos. Fuga de nossa miséria.

Todavia, ela é a maior de nossas misérias, porque nos impede de olhar para dentro de nós mesmos e de tomar consciência do nosso estado de indigência essencial, impedindo-nos assim de buscar e trilhar o único caminho em condições de nos levar para fora do beco sem saída de nossa miséria.

A diversão di-verte, ou seja desvia do reto caminho. Ela não é uma alternativa digna do homem. Se o homem se lança à confusão e se deixa perturbar, estará renunciando precisamente à sua dignidade, além de renunciar àquelas verdades às quais o pensamento pode levar. E o pensamento leva à verdade essencial, pelo que o homem é constitutivamente indigente e mísero. É com base nesse simples reconhecimento que Pascal constrói sua apologia do cristianismo. 3

■ **"Divertissement"**. O divertimento, o *divertissement*, é fuga diante da visão lúcida e consciente da miséria humana, é aturdimento que nos faz divagar e chegar inadvertidamente à morte. O *divertimento é fuga de nós mesmos*, de nossa miséria, mas é ele próprio a maior de nossas misérias, porque nos proíbe pensar a nós mesmos; "sem ele, desembocaríamos na náusea, e esta nos impeliria a procurar um meio mais seguro para dela sair; ao contrário, o divertimento nos faz chegar à morte sem que disso nos apercebamos".

PENSEES
DE
M. PASCAL
SUR LA RELIGION,
ET SUR QUELQUES
AUTRES SUJETS,
Qui ont esté trouvées aprés sa mort parmy ses papiers.

A PARIS,
Chez GUILLAUME DESPREZ,
ruë Saint Jacques à Saint Prosper.
M DC. LXIX

No alto, particular de uma página manuscrita dos Pensamentos *de Pascal; acima, frontispício da primeira edição. Nessa obra está presente a concepção de Pascal em relação à religião. Ele diz que a razão é impotente diante da verdade religiosa e que a fé não depende do homem, porque é um dom de Deus.*

IV. A impotência da razão para fundamentar os valores e provar a existência de Deus

• A *salvação* do homem não é fruto da ciência nem da filosofia. A razão é impotente diante das verdades éticas e das religiosas, e a fé é um dom de Deus. O verdadeiro cristianismo consiste, portanto, na submissão e no reto uso da razão. Além disso, por si só a razão não chega sequer a Deus: as provas metafísicas de Deus encontram-se tão longe do modo comum de pensar dos homens que se tornam pouco eficazes. Conhecemos a Deus apenas por meio de Jesus Cristo, e a fé cristã ensina em substância apenas estes dois princípios: a corrupção da natureza humana e a obra redentora de Jesus Cristo. Pela fé, todavia, é importante também o exercício da razão, a qual, fazendo barreira ao aturdimento do *divertissement* e lançando luz sobre a miséria do homem, está em grau de avaliar em que medida a fé cristã dá sentido à existência humana e, por fim, pode por si *apostar* em Deus.

O verdadeiro cristianismo consiste na submissão da razão
→ § 1

• Uma coisa é certa: Deus existe ou não existe. Sobre isso a razão nada pode determinar, porque no meio há um caos infinito; mas pode e deve apostar em favor da existência de Deus porque, se vencer, ganhará tudo (uma eternidade de vida e de bem-aventurança) e, se perder, nada perderá. É preciso, portanto, tornarmo-nos disponíveis ao acolhimento da graça, a qual é necessária porque a queda e nossa natureza corrompida nos tornaram indignos de Deus. É Deus que se revela, mas ele é ao mesmo tempo um *Deus absconditus*: permaneceu escondido até a encarnação e, quando chegou o tempo de manifestar-se, escondeu-se ainda mais com a humanidade. Jesus Cristo é a prova de Deus.

Devemos apostar em favor da existência de Deus
→ § 2

1 A fé não depende da razão porque é dom de Deus

A razão é limitada; a vontade humana é corrupta; o homem se descobre essencialmente indigente e miserável; tenta fugir desse estado mergulhando na confusão do divertimento; mas a diversão revela-se uma miséria ainda maior, pois obstaculiza o caminho da redenção para o homem. E a *salvação* não é fruto da ciência nem da filosofia: "Submissão e reto uso da razão: nisso consiste o verdadeiro cristianismo".

A razão é impotente diante das verdades éticas e religiosas: "O supremo passo da razão está em reconhecer que há uma infinidade de coisas que a ultrapassam".

A fé, além disso, não só não depende da razão, mas, em última análise, não depende sequer do homem, porque é dom de Deus. Escreve Pascal: "Não penseis que dizemos que ela é um dom do raciocínio. As outras religiões não falam assim de sua fé: dão apenas o raciocínio para que se chegue a ela; ele nunca a alcança. A fé é diferente da demonstração: esta é humana, aquela é dom de Deus."

Falando a propósito das normas éticas, em seus *Ensaios* Montaigne escreveu que "a regra das regras e a lei geral das leis é que cada um observe a do lugar onde se encontra". Pois bem, na opinião de Pascal essa regra geral é uma flagrante demonstração do fato de que, com sua razão, os homens não conseguiram saber *o que é a justiça*. Se o homem a conhecesse, então "o esplendor da verdadeira eqüidade teria conquistado todos os povos, e os legisladores não teriam tomado como modelo, ao invés da justiça imutá-

vel, as fantasias e os caprichos dos persas e dos alemães". A verdade é que "três graus de latitude subvertem toda a jurisprudência; um meridiano decide da verdade; ao cabo de poucos anos, mudam as leis fundamentais; o direito tem suas épocas [...]. Justiça singular, que tem um rio por limite: verdade do lado de cá dos Pireneus, erro do lado de lá". Claro, diz Pascal, há leis naturais, mas "essa bela razão corrupta corrompeu tudo" e não temos um critério humano seguro para conhecer e avaliar a justiça. Se sabemos que existe uma justiça é porque "a Deus aprouve revelá-la a nós".

Se a razão humana não conhece e não sabe avaliar a justiça, por si só ela tampouco pode chegar a Deus. Escreve Pascal: "As provas metafísicas de Deus estão distantes do modo comum de pensar dos homens e são tão confusas que se mostram pouco eficazes. E, mesmo que fossem adequadas para alguns, serviriam só para o breve momento em que têm a demonstração diante dos olhos, pois uma hora depois já temem ter-se enganado. É esse o resultado a que conduz o conhecimento de Deus sem o conhecimento de Jesus Cristo: comunicar-se sem mediações com o Deus que se conheceu sem mediador. Ao passo que aqueles que conheceram Deus pela mediação de um mediador conhecem sua própria miséria".

Por isso, "rir-se da filosofia significa filosofar verdadeiramente".

"O coração — e não a razão — é que sente Deus. E isto é a fé: Deus sensível ao coração e não à razão."

"O coração tem razões que a própria razão desconhece."

É uma experiência longa, contínua e uniforme que "nos convence sempre da nossa impotência para alcançar o bem com nossas forças". Estamos sempre insatisfeitos, pois a experiência nos engana. E de infelicidade em infelicidade chegamos a uma morte sem sentido. "Desejamos a verdade, mas só encontramos incerteza. Procuramos a felicidade, mas só encontramos miséria e morte. Somos incapazes de deixar de desejar a felicidade e a verdade, mas também somos incapazes de ter a certeza e a felicidade. Esse desejo nos é deixado, seja como punição, seja para nos fazer sentir de que ponto caímos". Nossa razão é corrupta e nossa vontade é má. Nenhuma coisa humana pode nos satisfazer. Somente Deus é nossa verdadeira meta. Efetivamente, "se o homem não é feito para Deus, então por que ele não é feliz senão em Deus?" Além disso, "para ser verdadeira, uma religião deve ter conhecido nossa natureza. Deve ter conhecido a grandeza e a pequenez, bem como a causa de uma e de outra. E quem a conheceu senão a religião cristã?" Com efeito, substancialmente, a fé cristã nos ensina apenas estes dois princípios: "a corrupção da natureza humana e a obra redentora de Jesus Cristo".

O conhecimento da existência de Deus, portanto, é um dom de Deus. O verdadeiro Deus se dá a conhecer por meio de Jesus Cristo. E as verdades de fé não podem ser descobertas e fundamentadas pela razão. Entretanto, a razão não fica de todo inativa em relação à fé. O exercício da razão é relevante para a fé, antes de mais nada quando a razão, barrando a perturbação do *divertissement*, lança luz sobre a miséria humana. Em segundo lugar, também é a razão que pode avaliar em que medida a fé cristã pode explicar a miséria do homem, dissolver as contradições que envolvem o ser humano e dar sentido à existência humana. Claro, *a parte Dei*, a fé é dom de Deus. Nós "somos incomensuráveis com ele" e Deus é "infinitamente incompreensível". Entretanto, *a parte hominis*, a razão — e aqui estamos no terceiro ponto — ainda pode fazer alguma coisa.

Estamos diante do argumento da "aposta".

2 Deus existe ou então não existe

Uma coisa é certa: Deus existe ou não existe. Mas essa certeza propõe o problema mais urgente e difícil: para que lado nos inclinaremos? Diremos que Deus existe ou que não existe? Diz Pascal: "Aqui a razão nada pode determinar: no meio do caminho há um caos infinito. Na extremidade dessa distância infinita joga-se um jogo no qual sairá cara ou coroa. Em qual das duas ireis apostar? Segundo a razão, não podeis apostar nem em uma nem na outra, como também não podeis excluir nem uma nem a outra. Portanto, não acuseis de erro quem escolheu, porque não sabeis absolutamente nada".

É isso o que Pascal diz ao cético interlocutor imaginário.

Todavia, este pode rebater: "Não, mas eu os censuro não por terem realizado tal

escolha, mas por terem escolhido; porque, embora quem escolhe cara e quem escolhe coroa incorram no mesmo erro, ambos estão em erro. A única posição justa é não apostar de modo nenhum".

E Pascal retruca: "Sim, mas é preciso apostar: não é uma coisa que dependa de vossos desejos; vós vos comprometestes. O que escolhereis, portanto? Como é preciso escolher, vejamos aquilo que menos vos interessa. Tendes duas coisas a perder: a verdade e o bem; duas coisas a apostar no jogo: vossa razão e vossa vontade, vosso conhecimento e vossa bem-aventurança; e vossa natureza deve fugir de duas coisas: do erro e da infelicidade. Vossa razão não é atingida mais por uma escolha do que pela outra, já que é necessariamente preciso escolher. Eis uma questão liquidada. Mas, e vossa bem-aventurança? Vamos pesar o ganho e a perda, no caso de apostardes em favor da existência de Deus. Vejamos estes dois casos: vencendo, ganhareis tudo; perdendo, não perdereis nada. Assim, apostai sem hesitar que ele existe".

É preciso escolher. E é racional escolher Deus, já que, escolhendo-se Deus, *pode-se* vencer tudo e nada perder.

Com efeito, quais seriam os danos, supondo-se que a escolha de Deus fosse uma escolha errada? Afirma Pascal: "Sereis fiel, honesto, humilde, reconhecido, benéfico, amigo sincero, verdadeiro. Para dizer a verdade, não vivereis mais nos prazeres pestíferos, na vaidade, nas delícias. Mas não tereis outros prazeres? Eu vos digo que ganhareis nesta vida. E que, a cada novo passo que fizerdes nesse caminho, percebereis tanta certeza de ganho e tão pouco ou nenhum risco que, no fim das contas, vereis que apostastes por uma coisa certa, infinita, pela qual não haveis dado nada".

A fé é dom de Deus. Mas a razão pode mostrar pelo menos que essa fé que supera a razão não é contrária à natureza humana. É uma fé que vem ao encontro da miséria humana, explicando-a e resolvendo-a.

Conseqüentemente, se a fé é dom de Deus, então, mais do que procurar aumentar o número das provas da existência de Deus, há necessidade de diminuir nossas paixões. Como diz Pascal no fim das argumentações a propósito do tema da "aposta": "Sabei que (este discurso) é feito por alguém que se pôs de joelhos antes e depois, para rezar àquele Ser infinito e ímpar, ao qual submete todo o próprio ser, para que submeta a si também o vosso ser, pelo vosso bem e para a sua glória, e que, portanto, sua força se harmonize com esta humilhação."

Em suma, é preciso tornar-se disponíveis para receber a graça, embora se possa pensar que o próprio esforço moral de quem "busca gemendo" já é fruto de graça: "Nada compreendemos das obras de Deus se não tomarmos por princípio o fato de que ele quis cegar uns e iluminar outros".

A graça é necessária, porque a queda e a nossa natureza corrupta nos tornaram indignos de Deus. É Deus que se revela, mas o Deus que se revela é, ao mesmo tempo, em *Deus absconditus*: "Ele ficou oculto sob o véu da natureza que o cobre, até a Encarnação. E, quando veio para ele o tempo de se mostrar, ocultou-se ainda mais, cobrindo-se com a humanidade. Ele era bem mais reconhecível quando estava invisível do que quando se tornou visível. E, por fim, [...] decidiu permanecer no mais estranho e incompreensível segredo: as espécies eucarísticas".

Jesus Cristo é a prova de Deus.

E Deus "se oculta àqueles que o experimentam e se revela àqueles que o buscam, porque os homens são ao mesmo tempo indignos de Deus e capazes de Deus: indignos por sua corrupção, capazes por sua natureza primitiva". 4

PASCAL
A DIGNIDADE DO HOMEM E O DOM DA FÉ

O objeto
por excelência
da filosofia é
o homem.
A grandeza e a dignidade do homem consistem no
pensamento,
cujas duas dimensões mais elevadas são

O ESPÍRITO MATEMÁTICO
(*esprit de géométrie*),
que tem como objeto

as verdades racionais e as verdades empíricas,
que são *progressivas*.
O método que melhor garante
seu contínuo progresso é

o *método "persuasivo"*,
baseado sobre o método geométrico
e constituído por três partes com suas regras:

1. *definições* claras de todos os termos dos quais nos servimos
2. *axiomas* evidentes postos como fundamento da demonstração
3. *demonstrações* nas quais os termos definidos devem sempre ser mentalmente substituídos pelas definições

O ESPÍRITO INTUITIVO
(*esprit de finesse*)
que tem como objeto

as verdades éticas e religiosas,
que são *eternas e reveladas*,
e em relação às quais
a razão científica é impotente,
porque apenas Deus pode revelá-las

O espírito intuitivo,
servindo-se da razão filosófica,
pode captar

A MISÉRIA ONTOLÓGICA DO HOMEM,
seu ser entre o todo e o nada.

A salvação do homem está apenas na

Fé,
dom de Deus, que comporta
o reto uso da razão
e ensina apenas dois princípios

1. a corrupção da natureza humana
2. a obra redentora de Jesus Cristo

a **Razão** filosófica
pode ser útil para a fé
porque está em grau de

1. servir de eixo para o *divertissement*
2. iluminar a miséria humana
3. avaliar em que medida a fé cristã dá sentido à existência humana
4. apostar em Deus

PASCAL

1 O "Memorial"

Estas poucas linhas são o testemunho de uma iluminação religiosa fulgurante que Pascal teve durante a leitura da Bíblia na noite de 23 de novembro de 1654. A esta data remonta a que foi chamada de "segunda conversão" de Pascal, a partir da qual ele decidiu deixar o mundo e abandonar seus estudos e pesquisas.

O texto, escrito por Pascal sobre uma folha e costurado no forro de um casaco, foi encontrado poucos dias depois de sua morte por um caseiro.

O ANO DE GRAÇA 1654

Segunda-feira, 23 de novembro, dia de S. Clemente papa e mártir e outros do martirológio.

Vigília de S. Crisógono mártir e outros.

De cerca de dez e meia da noite até cerca de meia-noite e meia.

FOGO[1]

Deus de Abraão, Deus de Isaac, Deus de Jacó,

não dos filósofos e dos eruditos.

Certeza. Certeza. Sentimento, alegria, paz.

Deus de Jesus Cristo.

Deum meum et Deum vestrum

O teu Deus será o meu Deus

Esqueço o mundo e tudo o que está fora de Deus.

Não se encontra a não ser pelos caminhos ensinados pelo Evangelho.

Grandeza da alma humana.

Pai justo, o mundo não te conheceu, mas eu te conheci

Alegria, alegria, alegria, lágrimas de alegria

Eu me separei deles.

Dereliquerunt me fontem aquae vivae...[2]

Deus meu, tu me abandonarias?............

Que eu não me separe dele eternamente..

Esta é a vida eterna: que te conheçam, o único verdadeiro Deus, e aquele que enviaste, J.C.

Jesus Cristo.

Jesus Cristo.

Eu me separei dele. Fugi dele, reneguei, crucifiquei.

Que eu jamais dele seja separado!

Não se conserva a não ser pelos caminhos ensinados no Evangelho.

Renúncia total e doce.[3]

B. Pascal,
Antologia filosófica.

2 O "espírito geométrico" e o "espírito de fineza"

A famosa distinção pascaliana entre esprit de géométrie *e* esprit de finesse *se encontra nos* Pensamentos, *e pretende tomar medidas em relação à tradição filosófica cartesiana, que punha o autêntico início metodológico do conhecimento nas idéias claras e distintas, sobre o modelo do saber geométrico. Pascal sustenta, ao contrário, que, além das realidades que apenas o espírito geométrico pode alcançar, há domínios e realidades (as verdades ético-religiosas, das quais depende nosso destino e às quais está suspenso o sentido de nossa existência) de pertinência exclusiva do "espírito de fineza" ou* espírito intuitivo.

1. *Diferença entre o "espírito geométrico" e o "espírito de fineza".* No primeiro, os princípios são palpáveis, mas distantes do uso comum; de modo que é fatigante voltar a cabeça para esse lado, por falta de exercício: mas por pouco que para aí se volte, percebem-se plenamente os princípios; e seria necessário ter a mente totalmente alterada para raciocinar mal em torno de princípios tão grandes, que é quase impossível que escapem.

Todavia, no "espírito de fineza", os princípios estão no uso comum e aos olhos de todos. Não é preciso voltar a cabeça, nem fazer violên-

[1] "O Senhor é um fogo devorador" (Deuteronômio 4,24).

[2] "Eles abandonaram a mim, fonte de água viva (Jeremias 2,13).

[3] Luís Périer, neto de Pascal, atesta que sobre o pergaminho (hoje perdido) estavam escritas outras três linhas, das quais se podiam ler distintamente poucas palavras. O texto transcrito por Périer é o seguinte: "Submissão total a Jesus Cristo e a meu diretor. – Eternamente em alegria por um dia de exercício sobre a terra. – *Non obliviscar sermones tuos.* Amém".

cia a si próprio; basta ter boa visão, mas que seja boa: com efeito, os princípios se encontram tão ligados e em tão grande número, que é quase impossível que não escape algum deles. Ora, a omissão de um princípio leva ao erro: por isso é preciso ter visão bem aguda para captar todos os princípios, e depois a mente em boa forma para não raciocinar de modo incorreto sobre princípios conhecidos.

Todos os "geômetras" seriam portanto "finos" se tivessem boa visão, uma vez que não fazem raciocínios errados partindo de princípios que conhecem, e os espíritos "finos" seriam "geômetras" se pudessem dirigir a visão para os princípios, para eles insólitos, da geometria. Portanto, aquilo que não torna "geômetras" alguns espíritos "finos" é o fato de que estes não podem se voltar totalmente para os princípios da geometria; mas aquilo que impede a "geômetras" serem "finos" é o fato de que não conseguem perceber aquilo que está diante deles e que, acostumados aos princípios claros e tangíveis da geometria e a raciocinar apenas depois de ter visto bem e manejado seus princípios, perdem-se nas coisas sutis, onde os princípios não se deixam manejar do mesmo modo. Eles mal os divisam, percebem-nos mais que os divisam; é muitíssimo fatigante fazer perceber a quem não os sente por si mesmo: são coisas de tal forma delicadas e tão numerosas, que é preciso ter sensibilidade bastante refinada e suficientemente precisa para percebê-las e julgar com precisão e exatidão em conformidade com tal sentimento, sem poder, o mais das vezes, demonstrá-las uma depois da outra como em geometria, pelo fato de que não é de tal modo que se possuem os princípios, e seria uma tarefa infinita tentá-lo. É preciso ver a coisa inteira de um golpe ao primeiro olhar, e não tanto em um progresso de raciocínios, ao menos até certo ponto. E assim, é raro que os "geômetras" sejam espíritos "finos", e que os espíritos "finos" sejam "geômetras", pela razão de que os "geômetras" querem considerar geometricamente tais coisas "finas" e se tornam ridículos, querendo iniciar com as definições e a seguir com os princípios, enquanto este não é o modo de se comportar em tal tipo de raciocínio. Não que a mente não o faça, mas ela o faz tacitamente, naturalmente e sem arte, porque a expressão é de todos, mas o sentimento é de poucos.

E os espíritos "finos", ao contrário, estando tão habituados a julgar com um só olhar, permanecem tão atordoados – quando a eles se apresentam proposições das quais nada compreendem e para entendê-las é preciso utilizar definições e princípios tão estéreis, que eles não têm de modo nenhum o hábito de tomar em consideração de modo particularizado – que com isso se sentem humilhados e desgostosos.

Todavia, os espíritos falsos não são nem "finos" nem "geômetras".

Os "geômetras" que são apenas "geômetras" têm justamente o intelecto reto, mas com a condição que se lhes explique por bem tudo com definições e princípios; de outro modo, eles são falsos e insuportáveis, porque são exatos apenas com princípios perfeitamente esclarecidos.

E os espíritos "finos", que são apenas "finos", não podem ter a paciência de descer até os primeiros princípios das coisas especulativas e da imaginação, que eles jamais viram e que se encontram totalmente fora do uso prático.

2. "*Geometria*" e "*fineza*". – A verdadeira eloqüência não faz caso da eloqüência, a verdadeira moral não faz caso da moral; falamos da moral do juízo, que não faz caso da moral do intelecto, que é sem regras.

O sentimento, com efeito, pertence ao juízo, assim como as ciências pertencem ao intelecto. A "fineza" é própria do juízo; a "geometria", do espírito. Não fazer caso da filosofia é fazer verdadeiramente filosofia.

B. Pascal,
Pensamentos.

3 O divertimento

Pascal assume o termo divertimento *(em francês* divertissement*) em seu significado etimológico, enquanto o latim* devertere *significa desviar, desencaminhar, virar-se para outro lugar. O divertimento é, com efeito, aturdimento que "desvia" o homem, isto é, o afasta da ocupação com sua própria miséria estrutural, e o faz chegar inadvertidamente à morte.*

Divertimento. – Quando, algumas vezes, me pus a considerar a variada agitação dos homens e os perigos e os sofrimentos a que se expõem, na Corte, na guerra, onde nascem tantas brigas, paixões, empresas audazes e freqüentemente más etc., descobri que toda a infelicidade dos homens deriva de uma só causa: o fato de não saber permanecer em paz, em um quarto. Um homem que possui o suficiente para viver bem, se soubesse permanecer em casa com prazer, não a deixaria para viajar

por mar ou ir para assediar uma fortaleza. Não compraria um cargo no exército por tão caro preço se não achasse insuportável não deixar a cidade; e não procuraria as conversas e a distração dos jogos caso conseguisse permanecer em casa com prazer.

Todavia, quando considerei a coisa mais a fundo e, descobrindo a causa de todas as nossas infelicidades, quis descobrir sua razão, encontrei uma que é muito real: a infelicidade natural de nossa condição frágil e mortal, condição tão lastimável que nada nos pode consolar, quando nisso pensamos seriamente.

Qualquer condição que imaginemos, caso se reunissem junto todos os bens que poderiam nos pertencer, a de rei é a condição mais bela do mundo; todavia, imaginemos um rei que já alcançou todas as satisfações que podem contentá-lo; se não tiver distrações e se lhe for deixada a possibilidade de meditar e refletir sobre aquilo que ele é, tal efêmera felicidade não será suficiente para sustentá-lo; necessariamente terminará por fazer objeto de suas considerações os perigos que o ameaçam, as revoltas que poderiam estourar e, por fim, a morte e as doenças que são inevitáveis; de modo que, se for privado daquilo que se diz divertimento, ei-lo infeliz e mais infeliz que o último de seus súditos, que jogue e se divirta.

Disso deriva que o jogo e a conversa com as mulheres, a guerra, os altos cargos sejam tão procurados. Não é que nessas situações se alcance uma felicidade efetiva nem que se imagine que a verdadeira beatitude esteja no dinheiro, que se pode ganhar no jogo, ou na lebre que se persegue: coisas que nem mesmo se desejaria caso nos fossem oferecidas. Não é este uso prazeroso e agradável, e que nos deixaria espaço para pensar em nossa infeliz condição, aquilo que se busca, nem os perigos da guerra, nem os fastios das profissões; mas o alvoroço que nos afasta de pensar nisso, e nos diverte.

Disso deriva que aos homens satisfazem tanto o barulho e o alvoroço; disso deriva que o cárcere é um suplício tão horrível; disso deriva que o prazer da solidão seja uma coisa incompreensível. E, por fim, a razão maior de felicidade na condição dos reis está no fato de que as pessoas se esforçam sem repouso para diverti-los e providenciar para eles todo tipo de prazeres.

O rei está rodeado de pessoas que só pensam mais em diverti-lo e em impedi-lo de pensar em si mesmo. Porque, se pensar, embora seja rei, torna-se infeliz.

Eis tudo aquilo que os homens souberam inventar para tornar-se felizes. E aqueles que sobre este assunto se arvoram em filósofos e consideram que as pessoas sejam muito pouco razoáveis para passar o dia inteiro a perseguir uma lebre que, caso comprada, não desejariam, não conhecem de fato nossa natureza. A lebre não nos afastaria do pensamento da morte e de nossas misérias, mas é a caça que nos distrai disso.

E assim, quando se observa a eles que aquilo que procuram com tanto ardor não estaria em grau de satisfazê-los, se eles respondessem, como deveriam fazer caso pensassem bem, que procuram naquilo apenas uma ocupação violenta e tumultuosa que os afaste de pensar em si mesmos, e que é por isso que imaginam um objeto atraente que os alegre e os atraia com ardor, deixariam seus opositores sem possibilidade de replicar. Mas não respondem assim, porque não conhecem a si mesmos. Não sabem que é apenas a caça, e não a presa, aquilo que buscam.

Eles imaginam que, obtido tal cargo, a seguir repousariam com prazer; e não percebem a natureza insaciável de sua cobiça. Crêem procurar sinceramente o repouso e na realidade apenas buscam a agitação.

Há neles um instinto secreto que os leva a buscar fora de si o divertimento e a ocupação, que deriva de ressentir suas contínuas misérias; e há neles outro instinto secreto, que é um resíduo da grandeza de nossa natureza originária, que os faz conhecer que a verdadeira felicidade está apenas no repouso e não no tumulto; e destes dois instintos opostos forma-se neles um projeto confuso que se esconde à sua visão no profundo de sua alma, que os impele a tender ao repouso por meio da agitação e a crer sempre que a satisfação ainda não alcançada sem dúvida chegará se, superando alguma dificuldade particular que tomaram em consideração, podem por esse caminho abrir para si a porta para o repouso.

Assim passa a vida inteira. Procuramos o repouso com o combate a certas dificuldades; e, caso tenham sido superadas, o repouso torna-se insuportável, porque ou pensamos nas misérias que temos, ou naquelas que nos ameaçam. E quando também nos víssemos com bastante segurança de toda parte, o fastio, por sua própria iniciativa, não deixaria de surgir do profundo do coração, em que tem raízes naturais, e de encher o espírito com seu veneno.

Dessa forma, o homem é tão infeliz que se enjoaria até sem qualquer motivo de enjôo, pela natureza de sua índole; e está de tal forma vazio que, embora estando cheio de mil motivos de enjôo, a mínima coisa, como um bilhar e uma bola para atirar, bastam para distraí-lo. [...]

Prestai atenção. O que significa ser superintendente, chanceler, primeiro presidente, senão encontrar-se na condição de ter ao redor de si desde a manhã um grande número de pessoas que vêm de toda parte, de modo a não deixar-lhes uma hora em todo o dia na qual pudessem pensar em si mesmos? E quando caem em desgraça e são remetidos às suas casas de campo, onde não carecem nem de bens nem de domésticos que os assistam em suas necessidades, não deixam de sentir-se dignos de compaixão e abandonados porque ninguém os impede de pensar em si mesmos.

B. Pascal,
Pensamentos.

4 A "aposta" em Deus

O célebre argumento da "aposta" em Deus é também exposto nos Pensamentos. *Como a razão é impotente para decidir com segurança alguma coisa a respeito da afirmação ou da negação de Deus, então é razoável apostar na existência de Deus: nesse caso, com efeito, se vencermos, ganharemos tudo, e se perdermos, nada de importante perderemos.*

Se existe um Deus, ele é infinitamente incompreensível, porque, não tendo partes ou limites, não tem nenhuma relação conosco. Somos, portanto, incapazes de conhecer aquilo que ele é, ou se existe. Sendo assim, quem desejará tentar resolver este problema? Não certamente nós, que não temos nenhuma relação com ele.

Quem censurará, portanto, os cristãos por não poderem dar razão de sua crença, eles que professam uma religião da qual não podem dar razão? Eles declaram, expondo-a ao mundo, que é uma tolice, *stultitiam*; e depois, vós vos lamentais pelo fato de que eles não dêem as provas! Se dessem as provas dela, faltariam com a palavra; só faltando de prova eles não faltam de bom senso.

— Sim, mas também se isso desculpa aqueles que a apresentam como tal e os absolve da censura de apresentá-la sem razão, não desculpa aqueles que a acolhem.

— Examinemos, portanto, este ponto e digamos: "Deus existe, ou não existe". Mas de que lado nos inclinaremos? A razão não pode determinar nada quanto a isso; há um caos infinito que nos separa. Jogamos um jogo, na extremidade desta distância infinita, na qual sairá cara ou coroa. Em que apostareis? Com a razão, não podeis fazer nem uma nem outra escolha; com a razão, não podeis sustentar nenhuma das duas.

Não acuseis, portanto, de erro aqueles que fizeram uma escolha, porque nada sabeis.

— Não, mas eu os censuro por ter feito, não esta escolha, mas uma escolha; porque, embora seja quem escolhe coroa seja o outro cometem o mesmo erro, estão ambos em erro: o certo é não apostar.

— Sim, mas é preciso apostar. Isto não é deixado ao bel-prazer, pois estais embarcados nisso. Mas o que escolheríeis então? Vejamos. A partir do momento que é preciso escolher, olhemos aquilo que menos vos interessa. Tendes duas coisas a perder: a verdade e o bem, e duas coisas a aprender: vossa razão e vossa vontade, vosso conhecimento e vossa beatitude; e vossa natureza tem duas coisas das quais fugir: o erro e a miséria. Vossa razão não sofre maior ofensa se escolhe uma ou outra, a partir do momento que é preciso necessariamente escolher. Eis um ponto resolvido. Mas, e vossa beatitude? Pesemos o ganho e a perda, caso saia cara, isto é, que Deus existe. Avaliemos estes dois casos: se vencerdes, vencereis tudo; se perderdes, não perdereis nada. Apostai, portanto, que Deus existe, sem hesitar.

— Isso é admirável. Sim, é preciso apostar; mas eu, talvez, aposte demasiado.

— Vejamos. Como há igual possibilidade de ganho e de perda, se tivésseis de ganhar duas vidas contra uma, poderíeis ainda apostar; mas, se houvessem três a ganhar, deveríeis jogar (a partir do momento que estais na necessidade de jogar), e seríeis imprudentes, pois estaríeis obrigados a jogar, para não arriscar vossa vida para ganhar três, num jogo em que é igual a possibilidade de perder e de ganhar. Mas há uma eternidade de vida e de felicidade. Sendo assim, quando também houvesse uma infinidade de casos, dos quais apenas um fosse favorável, teríeis ainda razão de apostar um para ter dois; e agiríeis sem razão se, obrigados a jogar, recusásseis jogar uma vida contra três em um jogo em que entre uma infinidade de probabilidades houvesse uma para vós, se existisse uma infinidade de vida infinitamente feliz para ganhar. Mas aqui há uma infinidade de vida infinitamente feliz a ganhar, uma probabilidade de vitória contra um número finito de probabilidades de perda, e isso que arriscais é finito. Isso acaba com toda incerteza: em todo lugar em que houver o infinito e não houver uma infinidade de probabilidades de perda contra a de vencer, não há

motivo para hesitar; é preciso dar tudo. E assim, quando somos obrigados a jogar, é preciso renunciar à razão para salvar a vida, mais do que arriscá-la pelo ganho infinito tão fácil de sobrevir quanto a perda do nada.

Pois de nada serve dizer que é incerto se venceremos, e que é certo que arriscamos, e que a distância infinita que existe entre a *certeza* daquilo que se arriscar, e a *incerteza* daquilo que se vencerá, iguala o bem finito, que arriscamos com certeza, ao infinito, que é incerto. As coisas não são assim: todo jogador arrisca de modo certo para ganhar de modo incerto; e apesar de tudo arrisca com certeza o finito para vencer o finito com incerteza, sem pecar contra a razão. Não há uma distância infinita entre esta certeza daquilo que se arrisca e a incerteza da vitória; isso é falso. Existe, na verdade, infinidade entre a certeza de vencer e a certeza de perder. Mas a incerteza da vitória é proporcional à certeza daquilo que se arrisca, segundo a proporção das probabilidades de vitória ou de perda. E daqui deriva que, se existem iguais possibilidades tanto de uma parte como da outra, a aposta é jogada com paridade; e então a certeza do risco é igual à incerteza da vitória: pouco importando que isso esteja infinitamente distante. E assim, nossa proposição tem uma força infinita, quando devemos arriscar o finito em um jogo em que há igual probabilidade de vitória ou de perda, e existe o infinito a vencer. Isso é demonstrativo, e se os homens são capazes de alguma verdade, esta é uma delas.

— Confesso e admito isso. Mas ainda não há meio de descobrir o segredo do jogo?

— Sim, a Escritura, o resto etc.

— Sim; mas tenho as mãos amarradas e a boca fechada; sou obrigado a apostar, e não sou livre; ninguém me solta. E sou feito de tal modo que não posso crer. O que desejais, portanto, que eu faça?

— É verdade. Mas saibais ao menos que vossa impotência para crer, a partir do momento que a razão vos leva a isso e que apesar de tudo não o podeis, vem de vossas paixões. Esforçai-vos, então, não tanto a vos convencer com o aumento das provas de Deus, mas com a diminuição de vossas paixões. Quereis chegar à fé e não sabeis o caminho até ela; quereis a cura da incredulidade e perguntais seu remédio: aprendei-o daqueles que estavam amarrados como vós e que agora apostam todo o bem deles; são pessoas que conhecem o caminho que desejais seguir, e foram curados de um mal do qual quereis curar-vos. Segui o modo com que eles começaram: e fazendo toda coisa como se cressem, tomando a água benta, mandando celebrar missas etc. Naturalmente, isso vos fará crer e vos tornará como uma besta.

— Mas é justamente isso que temo.

— E por quê? O que tendes a perder?

Todavia, para demonstrar-vos que este é o caminho para a fé, saibais que isso diminuirá as paixões, que são vossos grandes obstáculos.

Fim deste discurso. – Ora, que mal vos acontecerá se tomais este partido? Sereis fiel, honesto, humilde, grato, benévolo, amigo sincero, verdadeiro. Na verdade, não vivereis nos prazeres empestados, na vanglória, nas delícias; mas talvez não ireis ter outros? Digo que ganhareis nesta vida, e que a cada passo que derdes neste caminho, vereis tanta certeza de ganho e tanta nulidade naquilo que arriscais, que por fim percebereis que apostastes por uma coisa certa, infinita, pela qual nada destes.

— Oh! Este discurso me exalta, me arrebata etc.

— Se este discurso vos agrada e vos parece válido, saibais que foi feito por um homem que se pôs de joelhos antes e depois, para orar àquele Ser infinito e sem partes, ao qual ele submete todo o seu ser, para que submeta a si também o vosso, pelo vosso bem e para a sua glória; e que assim sua força se harmoniza com este abaixamento.

B. Pascal,
Pensamentos.

Giambattista Vico e a fundação do "mundo civil feito pelos homens"

I. Vida e obras

• Giambattista Vico nasceu em Nápoles no dia 23 de junho de 1668, de um modesto livreiro. Freqüentou aulas de gramática, mas, insatisfeito, abandonou os estudos regulares e se entregou a leituras desordenadas. Dedicou-se sucessivamente ao direito civil, e de 1686 a 1695 foi preceptor no Castelo de Vatolla no Salernitano. Em 1699 obteve a cátedra de eloqüência latina e retórica na Universidade de Nápoles, onde até 1708 proferiu em cada ano os discursos inaugurais do ano acadêmico (no mais importante deles, o *De nostri temporis studiorum ratione*, expressou sua divergência em relação às novas correntes filosóficas e científicas). Em 1710 publicou o primeiro livro do *De antiquissima Italorum sapientia*, mas o arrasamento da crítica fez com que interrompesse a elaboração da obra. Entre 1713 e 1719 estudou as obras de Hugo Grotius, e em 1720 escreveu o *De universis juris uno principio et fine uno*, seguido logo depois pelo *De constantia philosophiae* e pelo *De constantia philologiae*. Em 1725 terminou sua obra maior, *Princípios de uma nova ciência* (revista e republicada em 1730, com uma terceira edição em 1744). Em 1728 saiu a primeira parte de sua *Autobiografia*; a segunda parte foi terminada em 1731 e foi publicada apenas em 1818. Morreu no dia 20 de janeiro de 1744.

Vida e obras → § 1

Vico expôs problemas essenciais e soluções sobre o terreno da história aos quais se reportarão mais tarde o positivismo e o historicismo. Mas a falta de aprofundamento de alguns temas centrais da cultura moderna é a razão pela qual no Setecentos Vico viveu no isolamento, no Oitocentos teve pouca ressonância e apenas no Novecentos, graças a Benedetto Croce, foi estudado e revalorizado.

1 A vida e as obras

Vivendo no ambiente cultural napolitano, atento para as novas correntes do pensamento moderno, do matematismo de Galileu e Descartes ao experimentalismo de Bacon e ao mecanicismo de Gassendi, Giambattista Vico primeiro se apaixonou por essas novidades, mas depois se retraiu preocupado, como quem, "assistindo ao fim de um mundo familiar, não sabe descobrir os sinais do surgimento de um novo", escreve ele em sua *Autobiografia,* elaborada na terceira pessoa. Inicialmente incerto sobre o caminho a seguir, escolheu depois, por tradição cultural e formação escolar, os estudos históricos e jurídicos. A falta de aprofundamento de alguns dos temas centrais da cultura moderna é a razão pela qual Vico viveu no isolamento no século XVIII, teve escassa ressonância no século XIX e somente no século XX, por mérito de Benedetto Croce, foi estudado e reavaliado.

Giambattista Vico nasceu em Nápoles, em 23 de junho de 1668, filho de modesto livreiro. Depois dos estudos de gramática e "humanidades", estudou filosofia com o nominalista Antônio del Balzo. Insatisfeito com tal ensino, muito rebuscado e formal, abandonou os estudos regulares e entregou-se a leituras desordenadas e amiúde árduas,

Giambattista Vico (1668-1744) é o grande filósofo napolitano, ao qual se deve a descoberta e a fundação do "mundo civil feito pelos homens". O quadro reproduzido é de um autor anônimo e conserva-se no Museo del Risorgimento em Turim.

como a *Logica Magna* de Paulo Veneto, que o levaram a certo "desespero". Assim, "desertando dos estudos, divagou durante um ano e meio [...], vagando desse modo fora do reto caminho de uma bem regrada juventude, como um generoso cavalo, muito e bem adestrado na guerra, que depois é deixado em sua cocheira, a pastar pelos campos".

Retomando os estudos de filosofia com o escotista Giuseppe Ricci, ele dedicou-se posteriormente ao direito civil, na escola de Felice Aquadies, professor de direito civil na Universidade de Nápoles, intercalando-o com estudos de direito canônico e romano. Mas não conseguiu completar seus estudos universitários, porque "nesse meio tempo pôs-se a perder sua delicada compleição física com o mal de *héctica* (a tísica), a fortuna familiar reduzida era motivo de muitas angústias para ele, tinha um ardente desejo de ócio para seguir seus estudos, e seu espírito aborrecia-se grandemente com a balbúrdia do foro".

Por tais razões, aceitou o convite de dom Jerônimo Rocca para tornar-se preceptor "de seus sobrinhos em um castelo de Cilento, em um lugar belíssimo, com ar puro [...], cujo bom ar do lugar lhe restituiria a saúde e lhe daria todas as condições para estudar". Na solidão do castelo de Vatolla, "onde residiu por bem nove anos, realizou a maior parte dos estudos". Aproveitando a rica biblioteca do castelo, estudou Platão e Aristóteles, Tácito e Agostinho, Dante e Petrarca, que o introduziram no mundo da metafísica, aplicada à história, e no mundo da literatura.

Estranho às novas correntes de pensamento, quando, em 1695, deixou Vatolla, "com essa doutrina e com essa erudição Vico foi recebido em Nápoles como forasteiro em sua própria pátria e encontrou-se diante da maior celebração da física de René (Descartes) pelos literatos de peso. A física de Aristóteles, por si mesma e muito mais pelas excessivas alterações dos escolásticos, já se tornara uma fábula".

Sob a premência de razões econômicas, concorreu à cátedra de eloqüência latina e retórica na Universidade de Nápoles e iniciou suas aulas aprofundando e ampliando as três *Oratiunculae pro adsequenda laurea in utroque jure (Breves orações para conseguir a láurea em ambos os direitos)*, preparadas em 1693 para a obtenção da láurea. Depois, retomou as pesquisas realizadas por ocasião do concurso sobre as *Instituições* de Quintiliano, isto é, o *De statibus causarum* (título que se poderia traduzir por *Sobre os fundamentos das causas)*. Esse período foi particularmente fecundo, inclusive porque, empenhado em preparar as preleções inaugurais do ano acadêmico de 1699 a 1708, pôde exercitar toda a sua cultura e expressar sua discordância em relação às novas correntes filosóficas e científicas. A mais sugestiva das orações inaugurais é a sétima, intitulada *De nostri temporis studiorum ratione (Sobre o método de estudos do nosso tempo)*, publicada à sua própria custa e recebida favoravelmente por suas muitas intuições pedagógicas, pelas penetrantes observações críticas sobre o método cartesiano e pelas não poucas antecipações sobre a correta interpretação da história, que desenvolveria a seguir.

Entre 1713 e 1719, Vico estudou as obras de Hugo Grotius, particularmente o *De jure belli ac pacis*, que enriqueceu com observações filosóficas e notas históricas. No contexto dessas pesquisas jurídicas, ele escreveu, a pedido do duque Adriano Cara-

fa, a obra histórica *De rebus gestis Antonii Caraphaei libri quattuor (Quatro livros acerca das empresas de Antônio Carafa)*, publicada em 1716. Antes disso, desejoso de chamar a atenção dos doutos, havia começado a escrever uma grandiosa obra, sob o título *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda (Sobre a antiquíssima sabedoria itálica extraída das origens da língua latina)*, em três livros: *Liber metaphysicus, Liber physicus* e *Liber moralis.* Tendo publicado o primeiro em 1710, que foi criticado pelo abalizado "Jornal dos literatos da Itália" do ponto de vista filológico, Vico interrompeu a elaboração da obra, embora houvesse recolhido muito material. Foi uma decisão dolorosa, provocada não apenas pela reação negativa de boa parte da imprensa, que se alinhou logo às posições da abalizada revista vêneta, mas também pelas restrições econômicas com que se defrontava, causadas em parte pela mulher Teresa Catarina Destito, completamente incapaz de governar bem a casa. Para fazer frente às necessidades de sua numerosa família, Vico foi obrigado a dar aulas particulares e a elaborar dedicatórias e inscrições, panegíricos e discursos de circunstância.

Sempre interessado pela história jurídica, estimulado pelas críticas e comentários às suas prolusões acadêmicas, e também e sobretudo desejoso de participar do concurso para a "cátedra primária matutina de leis", que remunerava muito melhor do que a de eloqüência e retórica, Vico escreveu em 1720 o *De universi juris uno principio et fine uno (Sobre o princípio único e o único fim do direito universal).* Logo depois, escreveu o *De constantia philosophiae* e o *De constantia philologiae*, duas partes do *De constantia jurisprudentis,* às quais se seguiram muitas *Notae.* A novidade e a originalidade das duas obras, não compreendidas, o tom polêmico em relação às orientações culturais da época, e sobretudo as intrigas acadêmicas, explicam por que Vico não conseguiu um voto sequer no concurso, sendo, como ele próprio escreve, "reprovado por unanimidade". Amargurado com essa desventura profissional, "perdeu a esperança de ter, para o futuro, um lugar digno em sua pátria". Entretanto, logo se recuperou "desse golpe de má sorte, diante do qual outros teriam renunciado a todas as letras ou se arrependido de algum dia tê-las cultivado".

Pois bem, embora "a Providência não tenha querido instalá-lo em situação confortável, barrando-lhe todos aqueles meios que havia tentado honestamente para tornar melhor a sua condição", Vico esperou com alegria e empenho a elaboração de sua obra maior, que concluiu em 1725, entre dificuldades econômicas e "abalos domésticos", sob o título *Princípios de uma nova ciência a respeito da natureza das nações, pela qual encontramos os princípios de outro sistema de direito natural das pessoas* (obra conhecida como *Nova ciência primeira*). Obrigado primeiramente a reduzi-la para poder cobrir as despesas de publicação e, depois, aperfeiçoá-la, Vico viu sua obra conquistar poucos apoios e muitas críticas. Mas ele estava tão convencido da solidez e da novidade de sua obra que se considerava "mais afortunado do que Sócrates".

No mesmo ano, ou seja, em 1725, Vico escrevia sua *Autobiografia,* a pedido de Giovan Artico de Porcia, que pretendia publicar uma série de biografias de contemporâneos. Escrita por partes, a primeira foi publicada sob a responsabilidade de Ângelo Calogerà na *Coletânea de opúsculos científicos e filológicos* entre 1725 e 1728, sob o título *Vida de Giambattista Vico escrita por ele mesmo.* A segunda parte, cujo manuscrito leva o fecho "concluído na vigília de santo Agostinho, meu protetor particular, no ano de 1731", só foi publicada em 1818. Além de sua *Autobiografia,* ele dedicou esses últimos anos à reelaboração quase integral da *Nova ciência*, que publicou em segunda edição em 1730 — e que ficou conhecida como *Nova ciência segunda* — e, com modificações estilísticas e novos acréscimos, em terceira edição, em 1744.

Recebida com certa simpatia na Itália, essa obra foi completamente ignorada na Europa, muito embora ele a houvesse dedicado às suas universidades. A pequena ressonância de sua obra maior, agregada às dificuldades econômicas, à saúde instável de uma filha e às delinqüências de um filho, contribuíram para minar a sua frágil constituição. A propósito de seu filho transviado, o marquês Villarosa recorda: "Contra a sua vontade, em meio à dor, aquele pai encontrou-se diante da dura necessidade de recorrer à Justiça para fazê-lo prender. Mas, no momento em que isso se realizava, percebendo que os esbirros já subiam as escadas de sua casa e sabendo do seu objetivo, transportado pelo amor paterno, correu para o seu desgraçado filho e, tremendo, disse-lhe: 'Filho, salva-te!' Mas tal ato de

ternura paterna não impediu que a justiça se realizasse; o filho foi levado à prisão, onde ficou por longo tempo, até dar claros sinais de que havia verdadeiramente modificado seus costumes". Entretanto, "pela idade avançada, cansado de tantos esforços, aflito com tantas vicissitudes domésticas e atormentado por dores espasmódicas nas coxas [...], com a mais perfeita conformidade ao desejo divino e pedindo perdão ao céu pelas faltas cometidas [...], Vico expirou tranqüilamente em 20 de janeiro de 1744, quando já havia passado dos 76 anos de idade".

II. Os limites do saber dos "modernos"

A crítica do método analítico cartesiano → § 1-2

• Vico critica o método analítico cartesiano tanto no plano da pesquisa científica, como naquele propriamente filosófico. No plano científico, o método cartesiano matematicamente inspirado é totalmente abstrato, privado do critério de controle factual das hipóteses científicas; as verdades físicas, que não são produzidas pelo homem, não são de fato demonstráveis com a mesma credibilidade dos axiomas geométricos, que são, ao contrário, criação humana. No plano filosófico, com o *cogito* cartesiano pode-se chegar à *consciência da existência*, isto é, à aceitação do fato, mas não à *ciência* que, ao invés, refere-se às causas e aos elementos constitutivos do fato; além disso, o método cartesiano fecha-se de antemão ao acesso à ampla gama do *verossímil*, que está a meio caminho entre verdadeiro e falso e é na realidade a *verdade humana por excelência*, na qual se inspiram a poesia, a arte e a história.

1 Os limites do método cartesiano no âmbito da pesquisa científica

Em seu primeiro escrito de certo peso teórico, a sétima oração inaugural — *De nostri temporis studiorum ratione*, de 1708 —, Vico move críticas ao método analítico cartesiano no plano da pesquisa científica e também no plano propriamente filosófico.

No que se refere à pesquisa científica, Vico nota que o método cartesiano, inspirado na clareza e na distinção típicas do saber matemático e geométrico, é inteiramente abstrato, desprovido do critério de controle das hipóteses científicas.

As características de clareza e distinção do saber matemático e geométrico se explicam porque somos nós os *artífices* de uma e outra ciência. Só seria possível pensar em semelhante método e pretender as mesmas características no campo do saber científico se nos considerássemos *criadores do mundo* e supuséssemos que ele está escrito em linguagem matemática e com caracteres geométricos. Se descartarmos a primeira hipótese, evidentemente falsa, quem nos autorizará a defender a tese do *pan-matematismo*, segundo a qual a estrutura da realidade deve ser concebida em termos matemáticos, em cujo contexto foi concebido e é difundido o método cartesiano? Essa tese parecia a Vico uma pretensão absurda, defendida em virtude de uma aceitação acrítica de uma filosofia presunçosa e infecunda.

A estruturação geométrico-matemática das ciências, tendo na coerência interna o critério do seu valor formal, não estará privada talvez do critério de garantia empírica?

Vico põe-se essa interrogação em seu segundo escrito, o *De antiquissima Italorum sapientia*, de 1710, no qual, depois de

afirmar que "o verdadeiro humano é aquele que o homem, *no ato de conhecê-lo, compõe em seus elementos*", e acrescenta: "Em física, consideram-se boas aquelas teorias que podem ser provadas com o fato, isto é, quando nós mesmos podemos realizar um efeito semelhante ao da natureza, tanto que, das descobertas que se fazem nas coisas naturais, as mais luminosas e aplaudidas são aquelas que podem ser acompanhadas com experimentos que realizam algo de semelhante ao que a natureza opera." O método analítico matemático, portanto, é insuficiente nas ciências naturais, porque não contempla entre os seus elementos aquele experimento factual com o qual se deve controlar a fecundidade e a validade das teorias.

2 Os limites do método cartesiano no âmbito da ciência filosófica

Além do campo científico, o racionalismo cartesiano também parece insuficiente para Vico no campo filosófico.

O *cogito ergo sum*, aos seus olhos, não representa aquela verdade fundamental capaz de bloquear o ceticismo mais tenaz e onipresente.

Descartes chega à *consciência da existência*, não à *ciência;* podemos até dizer que chega à certeza psicológica dela, mas não à ciência.

A consciência se identifica com a percepção e a aceitação do *fato*, ao passo que a ciência se identifica com as *causas* e os elementos constitutivos do fato. Ora, o *cogito* revela e atesta a existência do pensamento e, portanto, a sua consciência, mas não as suas causas, não levando assim à ciência.

Além disso, o método cartesiano da clareza e da distinção não se nega o acesso à ampla gama do verossímil, que é "algo de intermediário entre verdadeiro e falso"? E não é essa a verdade humana por excelência, enquanto verdade problemática, porque privada de garantia infalível? E o que dizer do mundo moral, das forças do sentimento e da fantasia? O que dizer da poesia, da arte e da eloqüência, que se inspiram mais no verossímil do que no verdadeiro e no falso? E o que dizer, em suma, da *história*, da qual esses elementos constituem o contínuo alimento?

Concluindo, devemos notar que, se Vico percebeu com clareza e combateu com razão a redução do saber filosófico ao modelo físico-matemático, entretanto ele não se deu conta de que o novo método científico constituía uma revolução de alcance incalculável. Deslocando o objeto da reflexão do cosmo para o homem, ele abria um novo capítulo da pesquisa científica, mas ao mesmo tempo ficava à margem das principais correntes do pensamento moderno.

9

DISSERTATIO.

DISSERTATIONIS CONSTITUTIO.

Franciscus Baco in aureo *de Augmentis Scientiarum* libello novas artes, scientiasque, praeter quas hactenus habemus, & quas habemus, quatenus oporteret perduci, indicet, ut humana sapientia omnino perficeretur. Sed dum *novum Scientiarum* retegit *Orbem*, novo magis, quam nostro Terrarum Orbe se dignum probat. Etenim ejus vasta desideria adeo humanam industriam exuperant, ut potius quid nobis ad absolutissimam Sapientiam necessario desit, quam quod suppleri possit, ostendisse videatur. Idque puto factum, ut solet, quod qui summa tenent, ingentia, atque infinita desiderent. Itaque talis in re literaria *Verulamius* egit, quales in rebus publi-

Primeira página do texto da célebre oração de Vico De nostri temporis studiorum ratione, *de 1708. Nesse escrito, de significativo peso teórico, Vico critica o método analítico cartesiano, tanto no plano da pesquisa científica quanto no filosófico.*

III. O "verum-factum" e a união de "filologia" e "filosofia" na ciência da história

• A convicção de fundo de Vico é que seja possível ter ciência apenas daquilo que estamos em grau de fazer ou de re-fazer: "Norma do *verdadeiro* é tê-lo *feito*". Este é o caminho para alcançar a autêntica clareza e distinção, que são as características do saber rigoroso. *Verum et factum convertuntur*: *o fato ou o fazer é a condição do verdadeiro*, e o verdadeiro é o mesmo que o fato. Ora, se Deus é suma sabedoria porque artífice de tudo, o homem tem todavia um reino em que é o protagonista por excelência: *o mundo da história*, com suas instituições, comércios, guerras, costumes, mitos. Da história se pode e se deve portanto ter ciência, mas, sendo uma "ciência nova", é preciso esclarecer seus elementos, princípios e método.

"Norma do verdadeiro é tê-lo feito" → § 1

• A orientação geral da leitura feita por Vico da história é constituída pela síntese vital de ideal e real, de verdadeiro e certo e, portanto, de "filosofia" e "filologia".

O verdadeiro é a idéia (filosofia), o certo é o fato (filologia) → § 2-4

O verdadeiro é a *idéia* (filosofia), o certo é o *fato* (filologia): *verdade* e *certeza*, idéia e fato, devem portanto compenetrar-se até sua convertibilidade, até encontrar *o fato no verdadeiro e o verdadeiro no fato*. O verdadeiro que a filosofia elabora e oferece à filologia articula-se em três núcleos teóricos:

a) a *idéia eterna*, resultante do conjunto de valores (justiça, verdade etc.) tematizados por Platão;

b) a *incidência de tal idéia na mente humana*;

c) a *reconstrução da gênese* de um fato histórico importante, indicando suas modificações provocadas sobre os próprios homens que foram seus atores.

O certo que a filologia elabora e oferece à filosofia move-se em dois âmbitos:

a) *as tradições*, entendidas como expressão autêntica do vulgo;

b) *a linguagem*, uma vez que *o nexo entre língua e vida* é radical, e em particular é preciso admitir uma língua mental originária e comum a todas as nações, que tornou possível a história humana.

E, assim, a sabedoria vulgar (a filologia), participando da sabedoria ideal (a filosofia), permite olhar a história como uma série de eventos por meio dos quais os homens realizaram ou desviaram a *história ideal eterna*, que flui sob as histórias das nações.

• O homem é o protagonista da história, e o é com os dois traços originários de sua natureza:

1) a *sociabilidade*, que emerge apesar dos sacrifícios que impôs;

2) a *liberdade*, que se determina e se manifesta apenas operando.

A concepção da história e a heterogênese dos fins → § 5

A história é, portanto, aquilo que os homens quiseram que fosse, embora no quadro das condições e dos meios disponíveis.

Este ponto de vista entra na mais ampla e fundamental concepção de Vico da *heterogênese dos fins*: com efeito, o homem cria as instituições, mas estas retroagem sobre o homem que as criou, fazendo emergir lentamente, antes que o homem perceba, potencialidades escondidas e germes de idealidades superiores. A história é, portanto, o lugar em que necessidades e fins escondidos, inscritos na natureza do homem, emergem e se impõem pouco a pouco à sua atenção e a seu espírito, o qual deste modo se dilata e se afina.

1 O homem é o protagonista incontestado do mundo da história

A polêmica contra o racionalismo cartesiano e sua pretensão universal de extensão e intensidade baseia-se na persuasão de que *só é possível ter ciência daquilo que se está em condições de fazer ou re-fazer*: "A norma do *verdadeiro* é tê-lo *feito*."

É esse o caminho para alcançar autenticamente a *clareza* e a *distinção* como características do saber rigoroso. Só o artífice tem condições de ter ciência do artefato.

Foi essa *intuição teórica* que guiou Vico na crítica ao método cartesiano e que se tornará sempre mais explícita, à medida que vai se configurando o seu pensamento.

Como é possível pretender produzir um saber claro e distinto a propósito da cosmologia, visto que nós não somos os artífices do mundo? A clareza e a distinção da geometria e da matemática se explicam pelo fato de que somos nós que as construímos. O feito ou o fazer é a condição ou lugar do verdadeiro. Escreve Vico no *De antiquissima:* "Em latim, *verum* e *factum* têm uma relação de reciprocidade ou, para usar uma expressão comum nas escolas, 'se convertem' [...]. Daí, é lícito conjecturar que os antigos doutos itálicos convergiam nos seguintes pensamentos: *o verdadeiro é a mesma coisa que o feito*; Deus é o primeiro verdadeiro, enquanto é o primeiro fautor e criador."

Em suma, Deus é sabedoria porque é o artífice de tudo. E o homem?

Ele só está em condições de conhecer aquilo de que é artífice, começando pela matemática e a geometria e passando depois para o mundo externo, mas somente nos oscilantes e limites estreitos de sua capacidade experimental ou re-criativa.

Mas, fora desses âmbitos, não há um reino em que o homem é o protagonista incontrastável?

Há: é o *mundo da história,* com suas instituições, seus negócios, as guerras, os costumes, os mitos, as linguagens. Não será o homem o artífice de tudo isso? Afirma Vico na *Nova ciência:* "Este mundo civil *certamente foi feito pelos homens* e seus princípios podem, porque devem, ser encontrados dentro das modificações de nossa própria mente humana. Quem quer que reflita nisso, deve ficar maravilhado como todos os filósofos esforçaram-se seriamente por alcançar a ciência deste mundo natural, do qual só Deus tem ciência porque o fez, mas deixaram de meditar sobre este mundo das nações, ou seja, o mundo civil, do qual os homens podem ter ciência, já que eles o fizeram".

É esse o mundo que, até então inexplorado, é preciso investigar. Tendo sido feito pelos homens, ele nos permitirá alcançar um saber tão claro como o saber geométrico e matemático. Mas, como se trata de um capítulo novo da ciência, é preciso explicitar princípios e métodos com os quais *reduzir a ciência* uma matéria até então "mantida sepulta".

2 Por que a filosofia tem necessidade da filologia

A orientação geral da leitura que Vico faz da história é constituída pela síntese vital entre universal e particular, *entre abstrato e concreto, entre ideal e factual e, portanto, entre "filosofia" e "filologia".*

Sem a filologia, a filosofia é vazia; e, sem a filosofia, a filologia é cega. Não se trata de uma justaposição de duas atividades separadas, que se devem conjugar depois que cada uma se desenvolveu por sua própria conta, mas sim de uma interação constante, razão pela qual não é concebível a filosofia sem a filologia e a filologia sem a filosofia.

Decididamente contrário a uma filosofia abstrata, que se exaure em verdades de razão ou no verdadeiro conceitual, de que tinha um exemplo no racionalismo cartesiano, Vico queria ser o teórico daqueles princípios universais cuja validade e fecundidade devem emergir da capacidade de explicar a história em suas fases principais.

Portanto, não se trata de uma filosofia estabelecida *a priori* e dotada de uma força apodítica intrínseca, mas sim de uma filosofia que, iluminando a história e explicando os seus momentos mais relevantes, encontra nessa sua capacidade de explicação o seu próprio tribunal. Mais do que as simples afirmações, o que fica comprovado ou desmentido é o *sistema teórico em seu conjunto.* Em suma, o tribunal que decidirá da fecundidade de tal sistema não será este ou aquele

■ **Filosofia e filologia.** São as duas colunas da "ciência nova" proposta por Vico. A filosofia, que é a *sabedoria ideal*, tem por objeto o *verdadeiro*, enquanto a filologia, a *sabedoria vulgar*, ocupa-se do *certo*, isto é, do *fato*. Ora, segundo Vico, *verdade* e *certeza*, idéia e fato, devem se compenetrar até sua convertibilidade (*verum et factum convertuntur*).
O verdadeiro que a filosofia elabora e oferece à filologia se articula precisamente em três núcleos teóricos:
a) a idéia eterna, resultante do conjunto de valores (justiça, verdade etc.) tematizados por Platão;
b) a incidência de tal idéia na mente humana, à qual as pesquisas empíricas devem finalmente chegar;
c) a reconstrução da gênese que permitiu o nascimento de um fato histórico importante, nele indicando as modificações provocadas sobre os mesmos homens que foram seus atores.
O certo que a filologia elabora e oferece à filosofia move-se em dois âmbitos:
a) as tradições, entendidas como expressão do vulgo, de seus costumes, crenças e instituições;
b) a linguagem, uma vez que *o nexo entre língua e vida* é constante e radical, razão pela qual não é possível entender uma sem a outra.

episódio particular, mas o conjunto dos fatos de uma época histórica, dos costumes às instituições religiosas e civis, da linguagem aos mitos e às fábulas.

3 Por que a filologia, por sua vez, tem necessidade da filosofia

A filologia, por outro lado, não pode ser concebida inteiramente desprovida de uma informação teórica, se não quiser cair naquele filologismo dos gramáticos, incapazes de se dar conta da imensa riqueza de significados de que os documentos históricos são portadores. A ausência de uma perspectiva teórica de grande fôlego, diz Vico na *Nova ciência*, está em efeito na origem do fato de que a filologia, "por sua deplorada obscuridade de razões e quase infinita variedade de efeitos, teve quase horror de raciocinar".

Como é possível subtrair a filologia à série desarticulada de análises desconexas e fragmentárias a que se reduziu e dela fazer uma autêntica ciência? A filologia pode tornar-se uma ciência, "descobrindo-se para ela o desígnio de uma história ideal eterna, sobre a qual transcorrem no tempo as histórias de todas as nações".

Embora sem explicitar logo as características essenciais dessa história ideal eterna, o que é importante destacar aqui é *a necessidade de que a filologia seja colocada em uma perspectiva teórica*. Com efeito, não existem fatos brutos, neutros, privados de implicações teóricas. Restaurar esse quadro teórico e utilizá-lo na atividade filológica significa transformar em ciência rigorosa uma atividade considerada as mais das vezes como simples poeira de observações gramaticais sobre documentos lingüísticos.

Obviamente, a filologia não é a filosofia, ainda que se conjugue com ela. Ela tem por finalidade a definição dos fatos, que vão das instituições civis e religiosas às várias linguagens, às mitologias, à poesia, a tudo o que se inscreve nos "fragmentos da antiguidade" ou material documentário de natureza histórica. Os filólogos são "todos os gramáticos, historiadores e críticos que se ocupam da cognição das línguas e dos fatos dos povos, tanto em casa, como é o caso dos costumes e das leis, como fora, como é o caso das guerras, da paz, das alianças, das viagens, dos negócios". A filologia é a doutrina de tudo o que foi produzido nas comunidades humanas, dos costumes mais díspares às linguagens e às instituições religiosas e civis.

Entretanto, a definição dos fatos seria impossível ou pelo menos incompleta se não se sustentasse no *verdadeiro* da filosofia, ou seja, se não fosse guiada por um projeto teórico que encontre no *certo* seu tribunal de confirmação ou de desmentido.

4 A mediação sintética entre verdade (filosofia) e certeza (filologia)

O verdadeiro é a *idéia* (filosofia), o certo é o *fato* (filologia). *Verdade* e *certeza* ou verdade e fato (*verum et factum con-*

vertuntur) devem se compenetrar até sua convertibilidade. *Não o verdadeiro fora do fato ou o verdadeiro sem o fato, mas sim o fato no verdadeiro e o verdadeiro no fato.*

Ou seja, trata-se de verificar o certo e certificar o verdadeiro, o que transforma a *consciência* dos fatos em *ciência* dos fatos.

Daí o caráter empírico-teórico do discurso global de Vico, no qual as duas vertentes são irredutíveis e, ao mesmo tempo, indissociáveis. Platão ("o homem como deve ser") não pode estar dissociado de Tácito ("o homem como efetivamente tem sido").

Retomando um princípio spinoziano (*"ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum"*), Vico, ainda na *Nova ciência,* escreve que "a ordem das idéias deve proceder segundo a ordem das coisas". Trata-se de um princípio que é transposto da ordem lógica para a ordem histórica. O processo ideal (a filosofia) deve encontrar-se no processo histórico, sem trair seu conteúdo e sem perturbar sua ordem de nascimento e desenvolvimento.

Em particular, poderemos resumir os contributos que a filosofia e a filologia trazem, pela mediação sintética que leva ao conhecimento da história humana, do seguinte modo:

a) O verdadeiro ou a estrutura teórica que a filologia elabora e oferece à filosofia articula-se portanto em três núcleos teóricos: a *idéia eterna* ou projeto ideal, decorrente daquele conjunto de valores — justiça, verdade, sacralidade da vida etc. — tematizados por Platão; sua *incidência na mente humana,* à qual deve chegar em última análise a investigação empírica, pois de outro modo não se explicaria a constância de certos acontecimentos na história e sua capacidade de criar tradição; finalmente, para ter uma explicação satisfatória de um fato histórico relevante, é preciso *reconstruir a gênese ou as condições* que permitiram seu nascimento e indicar as modificações provocadas sobre os próprios homens, que são seus atores.

b) A filologia é uma ciência voltada para verificar os fatos, com a intenção de fazer emergir toda a "sabedoria vulgar" neles contida. Assim, a filologia não é mais uma série desconexa de observações gramaticais, e sim uma reconstrução, através da pesquisa do material documentário — linguagens, instituições e acontecimentos relevantes —, daquele mundo de necessidades, de paixões e, ao mesmo tempo, de idealidades latentes com e através de que a história surgiu e se afirmou. É essa a sabedoria vulgar (filologia) que, participando da sabedoria ideal (filosofia), nos permite olhar a história não mais como um mundo caótico e informe, mas sim como uma série de acontecimentos através dos quais os homens realizaram ou até desprezaram a "história ideal eterna", sobre a qual transcorrem no tempo as histórias das nações.

Vejamos, porém, como Vico apresenta sua ciência da história em seus núcleos centrais.

5 O homem é protagonista da história

Na *Nova ciência,* Vico escreve: "Naquela densa noite de trevas que encobre a primeira e de nós tão distante antiguidade, aparece a luz eterna desta verdade, que nunca se apaga e da qual não se pode duvidar sob nenhuma condição: que este mundo civil certamente foi feito pelos homens, cujos princípios podem, porque devem, ser encontrados dentro das modificações de nossa própria mente humana". O homem, portanto, é protagonista da história. Mas quais são os seus traços específicos, e como é que a história, da qual é artífice, retroagiu sobre ele, modificando-o?

Antes de mais nada, Vico sustenta que por natureza o homem é *sociável.* A sociabilidade não é um traço originário, mas sim um traço original do homem. Impelido por paixões e finalidades egoístas, o homem, se pudesse, viveria sozinho. Entretanto, apesar da vida em comum exigir moderação e refreamento das paixões, os homens se associaram. Isso significa que a dimensão social, que emergiu apesar dos sacrifícios que impõe, se insere na natureza mesma do homem, a tal ponto que é lícito defini-lo como "animal sociável".

Além de sociável, o homem é *livre.* Contra o destino dos estóicos e o acaso dos epicuristas, Vico sustenta *a centralidade do arbítrio humano.* A história não é fruto de uma necessidade cósmica ou de pura acidentalidade. Tanto uma como outra versão não explicam o efetivo desenvolvimento da história. Ela é aquilo que os homens quiseram que fosse, mas no quadro das condições e dos meios disponíveis. Por natureza, o arbítrio humano é incerto, só se determinando e se manifestando no ato em que opera.

Ora, essa tese parece em contraste com outra tese, também claramente afirmada por Vico: "Este mundo, sem dúvida, saiu de uma mente amiúde diferente e, às vezes, totalmente contrária e sempre superior aos fins particulares que os homens se haviam proposto."

Pois bem, apesar dessa explícita afirmação sobre as conseqüências não desejadas e não previstas das ações humanas, Vico escreve: "Aquele que fez tudo isso *foi também mente*, para que os homens o fizessem com inteligência, *não foi destino*, para que o fizessem com eleição; *não acaso*, porque com perpetuidade, sempre fazendo assim, acabam nas mesmas coisas".

Para entender essa tese, conhecida como teoria da *heterogênese dos fins*, é preciso explicitar as relações existentes entre os homens e as instituições que eles criam e que reagem sobre eles, modificando-os. Assim, por exemplo, escreve Vico: "No estado animal, o homem ama somente sua salvação; mas, depois de tomar mulher e gerar filhos, ama sua salvação com a salvação da cidade [...]". Trata-se da ampliação de interesses egoístas, mais do que de perspectivas perseguidas intencionalmente. Se, vivendo só, o homem primitivo cuida de sua incolumidade, ao se tornar chefe de tribo passa a cultivar outros interesses, com profundas repercussões psicológicas.

O homem, portanto, cria as instituições e estas retroagem sobre o homem que as criou. Esse é o caminho através do qual potencialidades ocultas e germes de idealidades superiores se afirmam lentamente, antes que o homem se dê conta. Assim, a história não amadurece contra o homem ou apesar dele, mas é o lugar no qual necessidades recônditas, inscritas em sua natureza, emergem e se impõem à sua atenção e ao seu espírito, que desse modo se amplia e se afina.

Por conseguinte, não é possível conhecer as instituições sem conhecer os homens, e vice-versa. O homem muda no tempo e, com ele, tudo o que por ele é produzido. Com a instituição do casamento, o homem primitivo satisfez suas paixões de modo novo e sua psique enriqueceu-se com outra emoção, o amor. Este novo sentimento funciona como pólo agregador de outros sentimentos, como o sentido de propriedade e as respectivas instituições de proteção. Trata-se de elementos novos, provocados pelos próprios institutos criados pelo homem, que agora reagem sobre ele, em intercâmbio constante e incisivo.

São esses, portanto, os caminhos subterrâneos pelos quais emergem valores que se impõem lentamente à consciência, tornando-se depois estímulos explícitos de pesquisa e de luta.

A heterogênese dos fins, portanto, é *uma tese central de Vico na economia da interpretação da história*, porque mostra com quanto trabalho e por meio de que tortuosos caminhos a consciência humana se clarifica e se afirma.

Somente ao cabo de um laborioso caminho é que o homem percebe de que germes estava dotada sua natureza. Com efeito, Vico estava persuadido de que "inicialmente os homens sentem sem perceber, depois percebem com o espírito perturbado e abalado para, finalmente, refletirem com mente pura".

PRINCIPJ
DI
SCIENZA NUOVA
DI
GIAMBATTISTA VICO
D'INTORNO ALLA COMUNE NATURA
DELLE NAZIONI
IN QUESTA TERZA IMPRESSIONE
Dal medesimo Autore in un gran numero di luoghi
Corretta, Schiarita, e notabilmente Accresciuta.
TOMO I.

IN NAPOLI MDCCXLIV.
NELLA STAMPERIA MUZIANA
A spese di Gaetano, e Steffano Elia.
CON LICENZA DE' SUPERIORI.

Frontispício dos Princípios de Ciência nova, *de 1744. Nessa obra está expressa a tese central da interpretação de Vico da história, que é a heterogênese dos fins; além disso, trata-se a teoria da divisão da história em três eras (era dos deuses, dos heróis, dos homens).*

IV. As eras da história e a Providência divina

• Vico divide a história em era dos deuses, era dos heróis e era dos homens.

A primeira começa com "homens estúpidos, insensatos", cuja natureza dava-se pela preponderância dos sentidos, e os homens, uma vez que incapazes de refletir, identificavam os fenômenos da natureza com diversas divindades. Nesse âmbito os primeiros governos foram divinos: "os homens creram que os deuses comandavam todas as coisas".

A era dos deuses, a era dos heróis, a era dos homens → *§ 1-3*

A segunda era, dos heróis, caracteriza-se pela predominância da fantasia. As primeiras associações de homens, formadas para proteger-se contra os opressores, foram logo chefiadas por chefes de tribo cuja autoridade se fundava sobre o *direito heróico* baseado na força.

A terceira era é a dos homens "ou da razão totalmente explicada". É um período caracterizado por lutas internas de cada cidade, provocadas por quem começava a rebelar-se e a pretender concessões. Esta é a era em que os homens chegam finalmente à consciência crítica.

• Lugar central na "ciência nova" de Vico é ocupado pela "linguagem". A linguagem não é uma criação arbitrária, mas formou-se sob a pressão de necessidades prementes. Vico descreve vários tipos de linguagem: a gestual, a hieroglífica, a cantada, que precedeu a linguagem em prosa. Além disso, Vico sustenta que a poesia é a expressão mais apropriada para "o ânimo perturbado e comovido", e o valor dela é reconhecível nos mitos, os "universais fantásticos", aos quais o filósofo atribui muita importância.

A linguagem na "ciência nova" → *§ 4-7*

• A história, além de obra do homem, é também obra de Deus, cuja Providência é o artífice da *história ideal eterna* que corre sob as histórias de todas as nações. Desde sempre os homens percebem a *presença deste projeto ideal* que se esclarece pouco a pouco nos séculos, mas não podem dominá-la; ao contrário, são por ela dominados.

A história, além de obra dos homens, é também obra de Deus → *§ 8*

A Providência é o veículo de comunicação dos homens com Deus, é a ponte entre a eternidade e o tempo, é o sentido da história, o qual está na história e ao mesmo tempo fora da história. Isso se explica mais uma vez com a *heterogênese dos fins*, enquanto os efeitos das ações vão sempre além da intencionalidade explícita dos homens: em última análise, é em virtude da Providência que o homem faz mais do que sabe, e freqüentemente não sabe aquilo que faz.

• A obra da Providência é universal mas não necessitante. Os homens conservam liberdade e responsabilidade, e podem se manter fiéis ao projeto ideal eterno, assim como traí-lo.

A lei dos *recursos históricos* ou das *quedas* das nações, portanto, não é uma lei universal, e muito menos necessária. Todavia, a *lei dos ciclos* é uma possibilidade objetiva, porque o ciclo tem lugar quando o domínio da razão cai no aspecto abstrato e na progressiva aridez do saber; então a perda de relação simbiótica com o passado e a incapacidade de alimentar-se nas fontes da fantasia provocam a ruptura com o mundo ideal da Providência.

A lei dos ciclos históricos → *§ 9*

Para Vico, portanto, a história não é uma espécie de desenvolvimento unilinear e progressivo em que tudo é positivo; quando a razão entra em crise, temos o enfraquecimento de todo o homem e de seu mundo institucional; mas também nesse estágio de corrupção e de decadência se faz sentir a presença não suprimível do projeto ideal eterno, por meio do qual opera a Providência, que incita os homens a retomar o caminho.

1 A primeira era da história ou era dos deuses

Vico divide a história em *era dos deuses, era dos heróis* e *era dos homens.*

A primeira começa com "homens estúpidos, insensatos e horríveis animais", cuja natureza é marcada pela prevalência dos sentidos, desprovida de qualquer poder de reflexão. Os primitivos "sentem sem perceber", escreve Vico.

É *a era dos sentidos.*

É também chamada de *era dos deuses,* pelo fato de que, incapazes de refletir, os homens identificavam os fenômenos da natureza com divindades.

É a *era da infância,* quando, afirma Vico, "a natureza da mente humana faz com que ela atribua ao efeito sua natureza e, em tal estado, sua natureza era de homens todos robustos em força corporal, que, urrando e resmungando, expressavam suas violentíssimas paixões; assim, imaginaram que o céu era um grande corpo animado, que por esse aspecto chamaram Júpiter [...], que, com o assobio dos raios e o fragor dos trovões, lhes parecia dizer alguma coisa".

Em virtude dessa visão da natureza habitada por divindades terríveis e punidoras, "os primeiros costumes foram todos salpicados de religião e piedade". Nasceu assim a "teologia poética": "Os primeiros homens, que falavam por sinais, por sua natureza consideraram os raios e trovões como sinais de Júpiter [...], achando que Júpiter governava por sinais, que tais sinais eram palavras reais, e que a natureza fosse a língua de Júpiter; acreditaram universalmente os povos que a ciência dessa língua era a adivinhação, que pelos gregos foi chamada 'teologia', que quer dizer 'ciência do falar dos deuses'".

Essa é "a primeira fábula divina, a maior de todas que já se inventou, isto é, Júpiter rei e pai dos homens e dos deuses".

No quadro da teologia poética, "os primeiros governos foram divinos, que os gregos chamaram 'teocráticos', nos quais os homens acreditaram que tudo era comandado pelos deuses, e que foi a época dos oráculos, que são as mais antigas das coisas que lemos na história". Governos teocráticos ou repúblicas monásticas, fundadas na autoridade paterna como vicária da autoridade divina, criaram uma legislação ou direito também divino, no sentido de que as leis eram impostas como expressão da vontade dos deuses. Com efeito, "os pais de família queixavam-se aos deuses dos erros que haviam sido cometidos contra eles [...] e invocavam esses deuses como testemunhas de suas razões".

Convém aqui destacar que estamos diante de uma imagem unitária de teologia poética, de regime teocrático e de direito divino. Trata-se de uma unidade sociológico-metafísica, no sentido de que uma dimensão remete à outra e todas expressam o mesmo estágio de desenvolvimento. A natureza do primitivo se reflete nas crenças religiosas, estas na organização social e esta, por seu turno, na própria natureza dos homens primitivos, não mais inteiramente desenfreada, mas em vias de domínio e de contenção.

2 A segunda era da história ou era dos heróis

À era dos deuses segue-se a *era dos heróis,* caracterizada pelo domínio da fantasia sobre a reflexão racional. As primeiras associações, formadas para se autoproteger dos agressores nômades, foram logo subjugadas pela *auctoritas* dos *patres* ou chefes de tribo. Essas tribos se ampliaram pela acorrência daqueles que, privados de defesa, pediam asilo e proteção. Eram os primitivos escravos que, ampliando os primeiros pequenos grupos, deram lugar às formas primitivas

de vida estável. Para manter a vida interna sob controle e preparar-se para os conflitos com eventuais tribos rivais, foi elaborado o *direito heróico,* ou seja, baseado na força, "já sustentada pela religião, a única que pode manter a força dentro da justiça". Trata-se de uma estrutura social baseada na autoridade, indiscutida e indiscutível, porque expressão da vontade dos deuses.

A era dos heróis é a era das grandes inimizades entre os povos primitivos, que, alcançando certa coesão interna, canalizavam para o exterior todo o seu potencial destrutivo. É um mundo ao mesmo tempo heróico, poético e religioso, cantado por Homero, compêndio de uma potência anônima e coletiva, permeada por um ideal masculino e guerreiro.

Poder-se-ia considerar a *Ilíada* de Homero como documento de uma mente filosoficamente refinada, elaborado para "domesticar a ferocidade do vulgo", como pretendiam alguns? Vico se opõe a tal interpretação, em nome do critério da unidade de uma época histórica e de suas obras. A coerência interna dos episódios, os elementos fantásticos e imaginosos, o gosto pela ferocidade, o fascínio pelo sangue e, portanto, "os costumes rudes, vilões, ferozes, orgulhosos e móveis [...] só podem pertencer a homens quase crianças por fraqueza de mente, quase mulheres pela robustez da fantasia, quase violentíssimos jovens pelo bulir das paixões; daí negar-se a Homero qualquer sabedoria elaborada".

3 A terceira era da história ou era dos homens

Às eras dos deuses e dos heróis, segue-se a *era dos homens* ou da "razão totalmente explicada". É uma transição longa e laboriosa, caracterizada por lutas internas nas cidades e povos em particular, provocadas por todos aqueles que, escravos e servos, começam a se rebelar e pretender concessões no que se refere à instituição do matrimônio e aos ritos do sepultamento. Os registros conseqüentes a isso, como o reconhecimento desses direitos, levam a formas de legislação escrita e, portanto, à prosa. Daí o surgimento das lutas políticas.

Assim, tendo traçado um quadro pré-racional a propósito dos primeiros estágios da história humana, Vico começa agora a penetrar no sofisticado mundo da lógica e, portanto, da razão filosófica. Da metafísica fantástica, passa-se agora para a metafísica racional; da vaga percepção dos ideais de justiça e verdade, passa-se para a sua explícita tematização. A síntese desse laborioso período é representada pela pólis grega e pela filosofia de Platão, que resume essa estupenda fase da razão humana.

É essa a era em que os homens alcançam finalmente a consciência crítica daquela sabedoria entrevista e vagamente percebida nas épocas anteriores. Os ideais nos quais os homens primitivos haviam inspirado sua conduta, mas sem uma percepção crítica, tornam-se agora objeto de tematização explícita.

Nessa era, a história baseia-se em uma "natureza inteligente e, portanto, modesta, benigna e racional, que reconhece por lei a consciência, a razão e o dever".

O direito também é "humano, ditado pela razão humana explicitada", ao passo que os governos "são humanos e neles, pela igualdade dessa natureza inteligente, que é a própria natureza do homem, todos se igualam com as leis, de modo que todos nascem livres em suas cidades, livres e populares, onde todos ou a maioria constituem essa força justa das cidades, forças justas pelas quais eles são os senhores da liberdade popular, ou nas monarquias, nas quais os monarcas igualam todos os súditos com suas leis e, tendo só eles nas mãos toda a força das armas, são distintos apenas na natureza civil".

Em resumo, trata-se de mudança geral, não no sentido de que se perdem as dimensões típicas das épocas anteriores, mas no sentido de que seu conteúdo em termos de verdade encontra-se mais disciplinado e assumido racionalmente. Trata-se de enriquecimento e integração, não de rejeição. É a metafísica natural dos primitivos que agora se torna metafísica racional, com óbvias repercussões sobre as instituições sociais, religiosas e civis.

4 Gênese e significado da linguagem

No quadro da "nova ciência" de Vico, a "linguagem" ocupa lugar central. A linguagem, com efeito, em suas várias con-

figurações, ilumina a partir de dentro as atividades humanas, de modo que é através da linguagem que podemos captar a unidade da família humana. É o lugar universal e o repertório original das imagens, o lugar do inconsciente e do não formulado. Colocando-nos à margem do mundo flutuante de paixões e imagens, a análise filológica da linguagem permite que nos aproximemos das instituições civis e religiosas não a partir do exterior, como se se tratasse de "resíduos históricos", mas do interior, para nelas captar conflitos e tentativas de superação.

A linguagem não é uma criação arbitrária. Inata como disposição para a comunicação, a linguagem formou-se lentamente, sob a pressão de urgentes necessidades, ou seja, de problemas imediatos e prementes a serem resolvidos. Por esse seu caráter "natural", a linguagem deve ser vista como veículo privilegiado do mundo efetivo dos povos primitivos. Com efeito, Vico escreve que "os falares vulgares devem ser os testemunhos de maior peso dos antigos costumes dos povos, que se celebravam no tempo em que eles formaram as línguas".

Procurando identificar as formas genéticas da linguagem, Vico enuncia um princípio geral e nele baseia seu discurso sobre a etimologia. Escreve Vico: "A mente humana inclina-se naturalmente com os sentidos a ver-se fora do corpo e, com muita dificuldade, por meio da reflexão, a entender-se a si própria. Essa dignidade nos dá o princípio universal de etimologia em todas as línguas, nas quais os vocábulos são transportados dos corpos e das suas propriedades de corpos para significar as coisas da mente e do espírito." Assim, por exemplo, se diz "cabeça para dizer cimo ou princípio; fronte e costas para designar adiante e atrás; chamam-se de olhos os brotos da videira [...] e de boca toda abertura; de lábios as orlas dos vasos e outros recipientes; diz-se dente de arado, de ancinho, de serra, de pente; chamam-se de barbas as raízes [...]. E tudo isso deriva dessa dignidade: que o homem ignorante se torna regra do universo".

5 Linguagem gestual, hieroglífica e cantada

Todavia, antes de incorporar essas referências à anatomia e à conduta do homem, a linguagem era *gestual*, no sentido de que a comunicação se dava através de movimentos ou ações particulares. Com efeito, os primitivos explicavam-se "com atos e corpos que tivessem uma relação natural com as idéias (como, por exemplo, o ato de fazer o movimento da foice três vezes ou mostrar três espigas para significar 'três anos')".

Exemplo evoluído dessa linguagem gestual, por retratos ou ideogramas, é o exemplo *hieroglífico*. Assim, Vico toma posição contra os filólogos que interpretavam essa linguagem como intencionalmente hermética para ocultar, dos profanos, verdades religiosas.

À linguagem gestual ou muda e à linguagem ideogramática ou hieroglífica segue-se a *linguagem cantada*, que precede a linguagem recitada e a linguagem em prosa. O canto, que exigia certa cadência, corresponde ao momento propriamente poético e se expressa em formas rítmicas ou versificadas. Vico antepõe o canto às outras formas de expressão, porque "os homens desafogam as grandes paixões dando-se ao canto, como se experimenta nos sumamente doloridos ou alegres". E esse período, ainda não dominado pela razão, caracteriza-se pelos fortes sentidos e pelas grandes fantasias.

6 A poesia e seu valor

Convencido de que "os homens inicialmente sentem sem perceber, depois percebem com o espírito perturbado e abalado", Vico considera que a poesia é a expressão mais adequada desse espírito perturbado e abalado, que se expressa com imagens corpóreas e fantásticas, em formas alógicas ou apenas pré-lógicas.

Afastando-se do objetivismo grego (particularmente aristotélico), segundo o qual a poesia é uma imitação comovida da realidade com finalidades catárticas, Vico destaca a criatividade, a originalidade, a alogicidade e a autonomia da poesia em relação à razão e às suas expressões.

Essa tese, que tanta influência teria no pensamento estético posterior, nos leva a dar à poesia um valor bem diferente, no sentido de que ela é a forma direta de expressão coletiva de nossos antepassados. Nesse contexto coloca-se a conhecida tese de Vico, segundo a qual a poesia de Homero não foi obra de um poeta em particular,

e sim voz e expressão coletiva de todo o povo grego.

Atribuir tal valor à poesia significa, por seu intermédio, penetrar naquele mundo de paixões violentas e de sentimentos originários do qual o canto é o veículo de expressão. É um "mundo divino", cujos costumes são "permeados de religião", que depois refluirá na linguagem articulada e racional posterior.

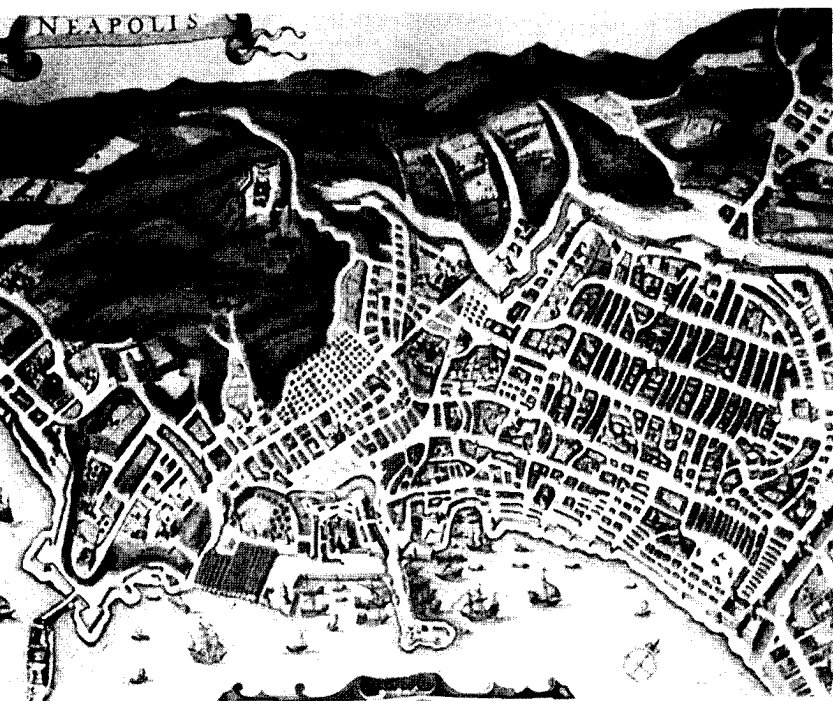
Com efeito, às três eras da história correspondem três formas de linguagem: "A língua dos deuses era quase toda muda, pouquíssimo articulada; a língua dos heróis, igualmente mesclada de articulada e muda e, conseqüentemente, de falares vulgares e de caracteres heróicos, com os quais escreviam os heróis, que Homero chamava *sématas;* a língua dos homens, quase toda articulada e pouquíssimo muda, porque não há língua vulgar tão copiosa, onde as coisas não são mais que as vozes que as representam".

Obviamente, não se trata de estágios separados, porque se trata muito mais de uma absorção, ainda que parcial, das formas anteriores por parte da linguagem posterior. O maior intérprete desse estágio de confluência foi o "divino Platão".

7 Os mitos e os universais fantásticos

Vico reconhece aos mitos o mesmo valor que concede à poesia. Os mitos não são, como pretendia Voltaire, "delírios de selvagens e invenções de tratantes", e sim "verdadeiras e severas histórias dos costumes das antiquíssimas gentes da Grécia".

Incapazes de abstrações lógicas e, portanto, desprovidos de conceitos, os primitivos davam lugar aos "universais fantásticos", isto é, a imagens ou mitos, com os quais resumiam e transmitiam suas experiências, muitas vezes conflitivas e violentas.

Os mitos, portanto, são expressões de verdades por imagens. Assim, por exemplo, o mito de Ariadne e de Teseu expressa as primeiras aventuras marinhas: Ariadne representa a arte da marinhagem, o fio representa a navegação e Dédalo o mar Egeu; o Minotauro é o símbolo do primeiro conflito racial, porque é filho de sangue misto; Marte ferido por Minerva resume a derrota dos plebeus pelos patrícios; a maga Circe alude ao predomínio das paixões, desligadas de qualquer idealidade.

Na ilustração, Nápoles em 1600. O ambiente cultural napolitano ligou-se às novas correntes do pensamento moderno, do matematismo de Descartes ao experimentalismo de Bacon.

Os mitos, portanto, eram as únicas formas que permitiam aos primitivos pensar e transmitir suas experiências.

Por fim, devemos mencionar o fato de que Vico atribui *autonomia* a essas primitivas formas culturais, no sentido de que cada estágio da nossa história tem sua "lógica" e seu fascínio, e que não é legítimo considerá-lo em função do estágio sucessivo, assim como o inverno, mesmo preparando a primavera, conserva seu fascínio e sua autonomia.

■ **História ideal eterna.** Vico afirma que a história é obra do homem e também de Deus, cuja Providência é o artífice da *história ideal eterna* que corre sob as histórias de todas as nações. A história ideal é propriamente um *projeto divino ideal,* que se esclarece pouco a pouco nos séculos, do qual os homens percebem a *presença* desde os primórdios, porém sem poder dominá-la; ao contrário, são por ela dominados: é o veículo de comunicação dos homens com Deus, é a ponte entre o eterno e o tempo, é o sentido da história empírica a ela imanente e ao mesmo tempo transcendente.

8 A Providência é o veículo de comunicação dos homens com Deus

Vico afirma claramente que a história, além de obra do homem, é também obra de Deus.

Os artífices da história são, portanto, dois: os *homens* e *Deus.*

Todavia, qual é a sua relação?

Não se pode tratar, sem dúvida, de uma relação que se expressa através de uma intervenção da Providência a partir do exterior ou do interior, de caráter necessário. Em ambos os casos, cair-se-ia naquele fatalismo que Vico rejeitou e negar-se-ia que os homens, reduzidos a instrumentos executivos, sejam os protagonistas efetivos da história.

É preciso, portanto, excluir tanto o determinismo histórico, que identifica a Providência com a racionalidade intrínseca da história, como também aquele providencialismo miraculoso que, do exterior, conduz os acontecimentos para um fim que está fora da própria história.

Para entender tal relação, é preciso observar antes de mais nada que, por "Providência", Vico entende o artífice daquele desígnio ideal ou "história ideal eterna sobre a qual transcorrem no tempo as histórias de todas as nações nos seus surgimentos, progressos, estados, decadências e fins".

Em poucas palavras, trata-se daquela idéia eterna ou conjunto de idealidades — justiça, bondade, sacralidade da vida e do mundo etc. — em cuja direção os homens orientaram sua conduta desde os primórdios.

Mas por que Vico fala de tal projeto e, portanto, da presença ativa da Providência?

Embora dominados por paixões violentas e por robusta fantasia, os primeiros homens desencadearam o nascimento da "grande cidade do gênero humano". Embora sendo "animais", tornaram-se posteriormente sempre mais humanos. Como explicar tudo isso sem pressupor nos homens, latentes, mas operantes, os germes desse mundo ideal? Excluindo o *destino*, que não explica a liberdade, e o *acaso*, que não explica a ordem, é preciso admitir uma mente divina como artífice desse projeto.

A Providência age nos homens, portanto, através daquele projeto ideal, que não é obra dos homens ou fruto da história. Ele nunca é completamente entendido, porque está nos homens, mas não foi criado pelos homens, está na história, mas não obra da história. Os ideais de justiça, de bondade e de verdade se realizam ou são esmagados, são propostos ou traídos na história, mas não estão à mercê dos homens e tampouco à mercê da história. Mesmo vivendo sob a sua influência, o homem não se torna o seu senhor, porque possuem o homem, mas não são possuídos pelo homem.

Este é o veículo de comunicação dos homens com Deus, a ponte entre o eterno e o tempo, entre o transcendente e o histórico. Se Galileu havia falado de um *Deus geômetra,* Vico fala de um *Deus providente,* porque a ligação entre o homem e Deus não se institui no plano matemático — a matemática é obra do homem e seria presunção dizer que ela revela a estrutura do real —, e sim no plano das supremas idealidades. E a solda dessa ligação ocorre na história,

na qual essa dependência se concretiza e o parentesco divino se revela.

Daí, é lícito concluir que o sentido da história está na história e, ao mesmo tempo, fora da história, como o projeto ideal que fermenta o tempo sem nele se dissolver. E é por isso que Vico considera a história como uma espécie de "teologia civil e racional da providência divina". E como o homem tem primeiro um vago pressentimento e depois uma consciência mais lúcida, pode-se dizer que os efeitos das ações vão sempre além da intencionalidade explícita dos homens. O homem faz mais do que sabe e, freqüentemente, não sabe aquilo que faz. Consciente da vertente técnica de suas ações, o homem nem sempre é consciente de sua vertente ideal.

Além de teoria do sentido da história, a teoria da Providência de Vico é também teoria do limite do homem e de sua consciência.

9 A lei dos ciclos históricos é uma possibilidade objetiva

Ainda na *Nova ciência*, Vico traça do seguinte modo a sucessão das eras históricas, em uma espécie de resumo de tudo o que expusemos: "A ordem das idéias deve proceder segundo a ordem das coisas. A ordem das coisas humanas procedeu assim: primeiro foram as selvas, depois os tugúrios, em seguida as aldeias, depois as cidades e finalmente as academias. Os homens primeiro sentem o necessário, depois preocupam-se com o útil, em seguida percebem o cômodo, mais adiante se deleitam no prazer, logo se dissolvem no luxo e, finalmente, enlouquecem em querer ultrapassar as substâncias. A natureza dos povos primeiro é rude, depois severa, logo benigna, em seguida delicada e finalmente dissoluta".

Trata-se mais de um relato daquilo que aconteceu — "a ordem das coisas procedeu assim" — do que uma lei inexorável para todas as nações.

A obra da Providência é universal, mas não como coisa necessária. Os homens mantêm sua liberdade e responsabilidade, podendo tanto se manter fiéis ao projeto ideal eterno como traí-lo. Muitas nações desapareceram antes de alcançar o estágio de maturidade e algumas chegaram de um só golpe à última era, como os Estados Unidos. A Europa cristã aparece para Vico como detentora de todos os elementos para prosseguir e permanecer no estágio da maturidade, levando a um desenvolvimento ulterior os muitos germes de civilização de que é dotada. O povo que seguiu o itinerário dos três estágios foi o povo romano, que caminhou "com passos justos, fazendo-se regular pela Providência".

Portanto, a lei dos *ciclos históricos* ou das *quedas* não é uma lei universal e muito menos necessária. Se assim fosse, voltaríamos ao desprezado fatalismo e não teria sentido a intenção que Vico se determinou a alcançar com a *Nova ciência:* "Socorrer a prudência humana, de modo que ela atue para que as nações, que vão cair, de fato não caiam ou não se precipitem para sua ruína".

Entretanto, embora não seja uma lei necessária, a lei dos ciclos é uma *possibilidade objetiva*, no sentido de que, dadas certas condições, se recai na barbárie e nos cabe o dever de retomar o caminho.

Mas que condições são essas e quando tal queda se verifica? Em poucas palavras pode-se dizer que o ciclo se verifica quando o domínio da razão é tal que cai na abstração, na sofisticação e, portanto, na progressiva esterilização do saber, não estando mais em condições de se alimentar nas fontes profundas e remotas dos sentidos e da fantasia, consideradas como participações vitais e corporais no projeto ideal. A perda da relação simbiótica com nosso passado e com os estágios anteriores esteriliza as fontes da vida e do pensamento, provocando a ruptura com a inspiração ou o mundo ideal da Providência, substituída pelo pensamento puramente humano ou por uma projeção puramente egoísta. A perda da memória do passado cria um homem sem raízes e sem seiva vital. Crendo-se artífice arbitrário da sua história, o homem encontra-se novamente diante dos ideais da verdade, da justiça e da sacralidade da vida, cuja transcendência desconhece, e que reduz a puros e simples pretextos.

Assim, para Vico, a história não é uma espécie de desenvolvimento unilinear e progressivo, onde não há erro, mal ou decadência; não é um galope direto, sem possibilidade de paradas ou retornos; da mesma forma, a razão também não é uma força destinada ao triunfo, porque tanto uma como a outra

podem se deteriorar e estagnar, recaindo em uma espécie de nova barbárie e de mais refinada violência. Na história, nem tudo e sempre é positivo. A história não justifica, mas julga. Quando a razão, pela ruptura com suas fontes primárias, entra em crise, temos o enfraquecimento de todo o homem e do seu mundo institucional. Mas, mesmo nesse estágio de corrupção e de decadência, podemos sentir a presença insuprimível do projeto ideal eterno, através do qual opera a Providência, impelindo os homens a retomarem a caminhada. Se assim não fosse, nenhum povo teria sobrevivido e todos estariam destinados a desaparecer.

Por isso, escreve Vico na *Conclusão da obra,* "veja Bayle se, de fato, possa haver nações no mundo sem nenhuma cognição de Deus".

VICO
A FUNDAÇÃO DA CIÊNCIA HISTÓRICA

A **CIÊNCIA NOVA** é a ciência dos fatos humanos, isto é, da história.

As disciplinas fundamentais da ciência nova são

FILOSOFIA,
sabedoria ideal
ciência do verdadeiro (da idéia),
cujos núcleos temáticos são

1. a *idéia eterna* da justiça
2. a *incidência* de tal idéia na mente humana
3. a reconstrução da *gênese* dos fatos históricos relevantes

FILOLOGIA,
sabedoria vulgar
ciência do fato (do certo),
cujos núcleos temáticos são

1. as *tradições* dos povos
2. as *línguas* dos povos

"VERUM ET FACTUM CONVERTUNTUR"
na nova ciência se encontram
o fato no verdadeiro e o verdadeiro no fato,
a história na idéia
e a idéia na história

Além de obra do homem, a história é também obra da
Providência divina,
artífice da *história ideal eterna*, do *projeto ideal divino*
que corre sob as histórias de todas as nações e se esclarece aos poucos nos séculos.
Em virtude da Providência

1. os efeitos das ações humanas vão sempre além da intencionalidade explícita dos homens (*heterogênese dos fins*)
2. a presença do projeto ideal eterno se faz sentir também quando a razão humana, entrando em crise (pela *lei dos ciclos*), se corrompe e faz regredir seu mundo institucional

A HISTÓRIA é a série dos eventos
por meio dos quais os homens realizaram ou desviaram
a HISTÓRIA IDEAL ETERNA
que corre sob as histórias das nações

Vico

1 Elementos, princípios e método da *Ciência nova*

Do primeiro livro da Ciência nova, *de 1744, reproduzimos aqui grande parte dos axiomas ou "dignidades" relativos aos elementos e, portanto, as páginas sobre princípios e sobre o método da "nova ciência" de Vico.*

O primeiro grupo de axiomas versa sobre erros feitos pelos homens, sobre a "vanglória" das nações e dos doutos, sobre o "verdadeiro" da filosofia e sobre o "certo" da filologia, sobre os princípios de teologia poética e de mitologia histórica, e sobre o princípio etimológico universal.

As páginas sobre os princípios mostram como os "surgimentos" históricos de todas as nações se remetem a três "costumes humanos": religião, matrimônio, sepultura dos mortos.

A nova ciência de Vico se apresenta assim definitivamente como uma "teologia civil racionalizada da providência divina", como uma história das idéias humanas *e como uma* "história ideal eterna, *sobre a qual correm no tempo as histórias de todas as nações em seus surgimentos, progressos, estados, decadências e fins".*

I. Os elementos

1. A filosofia e a filologia como disciplinas fundamentais da Ciência nova

a. A causa dos erros humanos. A vanglória das nações e a vanglória dos doutos.

1. O homem, pela natureza inacabada da mente humana, quando esta se perde na ignorância, faz de si próprio a regra do universo.

Esta dignidade é a razão daqueles dois costumes humanos: um que *"fama crescit eundo"*,[1] o outro que *"minuit praesentia famam"*,[2] a qual, tendo realizado um longuíssimo caminho desde o princípio do mundo, foi a fonte perene de todas as magníficas opiniões que agora se teve das antiguidades remotíssimas por nós desconhecidas, pela propriedade da mente humana percebida por Tácito na Vida de Agrícola com o adágio: *"Omne ignotum pro magnifico est"*.[3]

2. É outra propriedade da mente humana que quando os homens não podem fazer nenhuma idéia das coisas distantes e não conhecidas, eles as consideram a partir de coisas a eles conhecidas e presentes.

Esta dignidade acrescenta a fonte inexaurível de todos os erros cometidos por nações inteiras e por todos os doutos a respeito dos princípios da humanidade; pois de seus tempos iluminados, cultos e magníficos, nos quais começaram aquelas a percebê-las e estes a racionalizá-las, avaliaram as origens da humanidade, as quais tiveram de ser por natureza pequenas, rudes e muito obscuras.

A este gênero devemos remeter duas espécies de soberba que foram acima indicadas: uma das nações e outra dos doutos.

3. Da soberba das nações ouvimos aquele dito áureo de Diodoro Sículo:[4] que as nações, gregas ou bárbaras, tenham tido tal soberba: de terem descoberto, antes de todas as outras, as comodidades da vida humana, e de conservar a memória de suas coisas desde o princípio do mundo [...].

4. A tal soberba de nações acrescenta-se aqui a soberba dos doutos, os quais querem que o que eles sabem seja tão antigo quanto o mundo [...].

b. A filosofia e os fundamentos do "verdadeiro"

5. A filosofia, para ajudar o gênero humano, deve soerguer e dirigir o homem caído e fraco, sem distorcer sua natureza nem abandoná-lo em sua corrupção.

Esta dignidade afasta da escola desta Ciência os estóicos, que querem a mortificação dos sentidos, e os epicuristas, que deles fazem regra, e ambos negam a providência, aqueles fazendo-se arrastar pelo destino, estes abandonando-se ao acaso, e os segundos opinando que as almas humanas morram com os corpos, devendo ambos ser chamados de "filósofos monásticos ou solitários". E aqui admitem os filósofos políticos, e principalmente os

---

[1] "A fama cresce com a difusão".
[2] "O fato de que as coisas estejam presentes as torna menos célebres".
[3] "Aquilo que não se conhece é considerado magnífico".
[4] Grego, foi contemporâneo de César e de Augusto e escreveu sobre história.

platônicos, que estão de acordo com todos os legisladores nestes três pontos principais: que existe providência divina, que se devem moderar as paixões humanas e torná-las virtudes humanas, e que as almas humanas são imortais. E, por conseguinte, esta dignidade dará os três princípios desta Ciência.

6. A filosofia considera o homem assim como deve ser, e assim não pode frutificar senão para pouquíssimos, que querem viver na república de Platão, evitando chafurdar na escória de Rômulo.

7. A legislação considera o homem assim como ele é, para dele fazer bons usos na sociedade humana: como da ferocidade, da avareza, da ambição, que são os três vícios que levam de roldão todo o gênero humano, deles produz a força militar, o comércio e a corte, e daí a fortaleza, a opulência e a sabedoria das repúblicas; e destes três grandes vícios, que certamente destruiriam a geração humana sobre a terra, deles faz a felicidade civil.

Esta dignidade confirma haver providência divina, e que esta seja mente divina legisladora, a qual das paixões dos homens, todos entregues aos próprios interesses particulares, vivendo como animais ferozes solitários, fez as normas civis, pelas quais vivem em sociedade humana.

8. As coisas fora de seu estado natural não se constituem nem perduram.

Apenas esta dignidade, uma vez que o gênero humano, desde que se tem memória do mundo, viveu e vive toleravelmente em sociedade, determina a grande disputa [...]: se existe direito na natureza, ou se a natureza humana seja sociável, que soam a mesma coisa.

Esta mesma dignidade, reunida com a sétima e seu corolário, prova que o homem tem livre-arbítrio, embora fraco, de transformar as paixões em virtudes; mas ele é naturalmente ajudado por Deus com a divina providência, e sobrenaturalmente pela graça divina.

9. Os homens que não conhecem a verdade das coisas procuram ater-se ao certo, para que, não podendo satisfazer o intelecto com a ciência, ao menos a vontade repouse sobre a consciência.

10. A filosofia contempla a razão, de onde vem a ciência do verdadeiro; a filologia observa a autoridade do arbítrio humano, de onde procede a consciência do certo.

Esta dignidade em sua segunda parte define que os filólogos são todos os gramáticos, historiadores, críticos, que se ocuparam a respeito do conhecimento das línguas e dos fatos dos povos, tanto em casa, como são os costumes e as leis, como fora dela, como as guerras, as pazes, as alianças, as viagens, os comércios.

Esta mesma dignidade demonstra que faltaram pela metade tanto os filósofos, pois não conferiram suas razões com a autoridade dos filólogos, assim como os filólogos que não cuidaram de verificar sua autoridade com a razão dos filósofos; se tivessem feito isso, teriam sido mais úteis às repúblicas e nos teriam antecedido ao meditar esta Ciência.

11. O arbítrio humano, por sua natureza incertíssimo, se verifica e se determina com o sentido comum dos homens a respeito das necessidades ou utilidades humanas, que são as duas fontes do direito natural das gentes.

12. O senso comum é um juízo sem nenhuma reflexão, comumente sentido a partir de toda uma ordem, por todo um povo, por toda uma nação ou por todo o gênero humano.

Esta dignidade com a seguinte definição produzirá uma nova arte crítica sobre esses autores das nações, entre os quais devem ter decorrido bem mais de mil anos para chegar até os escritores, sobre os quais até agora a crítica se ocupou.

13. Idéias uniformes nascidas junto a povos inteiros, não conhecidos entre si, devem ter um motivo comum de verdade.[5]

Esta dignidade é um grande princípio, que estabelece o senso comum do gênero humano como o critério ensinado às nações pela providência divina para definir o certo a respeito do direito natural das gentes, do qual as nações se certificaram ao entender as unidades substanciais desse direito, nas quais, com diversas modificações, todas concordam. Daí provém o dicionário mental,[6] que dá origem a todas as diversas línguas articuladas, com o qual foi concebida a história ideal eterna que produz as histórias no tempo de todas as nações; desse dicionário e dessa história serão em breve propostas as dignidades que lhes são próprias.

Essa mesma dignidade põe abaixo todas as idéias tidas até agora a respeito do direito natural das gentes, o qual se acreditou ter saído de uma primeira nação, da qual todas as outras

[5] "Idéias idênticas, surgidas junto a povos inteiros que não se conhecem entre si, devem ter um fundamento comum de verdade".

[6] É a língua mental comum a todos os povos; dela se falará mais adiante (cf. § 22).

teriam recebido; nesse erro caíram os egípcios e os gregos, que em vão se vangloriavam de ter disseminado a humanidade pelo mundo: tal erro certamente deu origem à lei das XII Tábuas dos gregos para os romanos. Mas, dessa forma, ele seria um direito civil comunicado a outros povos pela providência humana, e não tanto um direito por meio de costumes humanos, ordenado pela providência divina em todas as nações. Este será um dos trabalhos perpétuos que se fará nestes livros, isto é, demonstrar que o direito natural das gentes nasce privadamente junto aos povos sem nada saber uns dos outros; e que, depois, por ocasião de guerras, embaixadas, alianças e comércios, se reconheceu como comum a todo o gênero humano.

14. Natureza de coisas mais não é que nascimento delas em certos tempos e por certos motivos, as quais, sempre que são tais, devem permanecer tais e delas não devem nascer coisas diferentes.

15. As propriedades inseparáveis dos sujeitos devem ser produzidas pela modificação ou motivo pelos quais as coisas nasceram; pelo que elas podem nos certificar de que a natureza ou o nascimento das coisas são esses e não outros.

c. A filologia e os fundamentos do "certo"

16. As tradições vulgares devem ter tido motivos públicos de verdade, e por isso nasceram e se conservaram em povos inteiros por longos espaços de tempo.

Será este outro grande trabalho desta Ciência: reencontrar os motivos da verdade, a qual, com o passar dos anos e com a mudança das línguas e dos costumes, chegou até nós encoberta de falsidade.

17. As falas vulgares devem ser os testemunhos mais autênticos dos costumes antigos dos povos, que se realizaram no tempo em que eles formaram suas línguas.

18. Língua de nação antiga, que se conservou reinante até que chegou à sua plena realização, deve ser um grande testemunho dos costumes dos primeiros tempos do mundo.

Esta dignidade assegura que as provas filológicas do direito natural das gentes (do qual, sem contraste, a romana foi a sapientíssima sobre todas as outras do mundo) tiradas das falas latinas são gravíssimas. Pela mesma razão, os doutos poderão fazer o mesmo quanto à língua alemã, que conserva esta mesma propriedade da língua romana antiga.

19. Se a lei das XII Tábuas representa costumes das gentes do Lácio, cuja celebração começou desde a era de Saturno, em outros lugares sempre errantes e pelos romanos fixados no bronze e religiosamente guardados pela jurisprudência romana, ela é um grande testemunho do antigo direito natural das gentes do Lácio [...].

20. Se os poemas de Homero são histórias civis dos antigos costumes gregos, também serão dois grandes tesouros do direito natural das gentes da Grécia.

Esta dignidade é agora aqui suposta: em breve será demonstrada como fato.

21. Os filósofos gregos apressaram o curso natural que sua nação devia fazer, por terem nele seguido quando ainda era rude sua barbárie, da qual passaram imediatamente para uma refinada delicadeza, e ao mesmo tempo conservaram totalmente suas histórias fabulosas, tanto divinas como heróicas; os romanos, porém, caminharam em justo passo em seus costumes, e perderam de vista sua história dos deuses (por esse motivo, a "era dos deuses", segundo os egípcios, é chamada por Varrão de "tempo obscuro" dos romanos), e conservaram com fala vulgar a história heróica que se estende de Rômulo até as leis Publília e Petélia, correspondendo a uma permanente mitologia histórica da era dos heróis da Grécia [...].

22. É necessário que exista na natureza das coisas humanas uma língua mental comum a todas as nações, que compreenda uniformemente a substância das coisas possíveis na vida social humana, e a explique com tantas modificações diferentes quantos sejam os diferentes aspectos que essas coisas possam ter; da mesma forma como experimentamos o verdadeiro nos provérbios, que são máximas de sabedoria popular, as mesmas em substância compreendidas por todas as nações antigas e modernas, sejam quantas forem e significadas por tantos aspectos diferentes.

Essa língua é própria desta Ciência, com a luz da qual se os doutos das línguas a ela se aplicarem, poderão formar um vocabulário mental comum a todas as diversas línguas articuladas, mortas e vivas, do qual apresentamos um ensaio particular na *Ciência nova*, em sua primeira edição, onde explicamos os nomes dos primeiros pais de família, em grande número de línguas mortas e vivas, dados a eles pelas diversas propriedades que tiveram no estado das famílias e no das primeiras repúblicas, em cujo tempo as nações formaram suas línguas. Desse vocabulário, nós, o quanto nos permite

nossa exígua erudição, utilizamos aqui em todas as coisas que refletimos.

De todas as proposições anteriores, a primeira, a segunda, a terceira e a quarta apresentam os fundamentos das refutações de tudo aquilo que até hoje se opinou a respeito dos princípios da humanidade, os quais estão cheios de inverossimilhanças, absurdos, contradições, impossibilidade de tais opiniões. As seguintes, da quinta até a décima quinta, que apresentam os fundamentos da verdade, servirão para meditar este mundo de nações em sua idéia eterna, pela propriedade de cada ciência, percebida por Aristóteles, de que "*scientia debet esse de universalibus et aeternis*".[7] As últimas, da décima quinta até a vigésima segunda, apresentarão os fundamentos do certo, serão usadas para ver em fatos este mundo de nações como o meditamos em idéia, conforme o método mais correto de filosofar de Francis Bacon, senhor de Verulamio, a respeito das coisas naturais de que ele se ocupou no livro *Cogitata visa*, transportando-as para as coisas humanas civis.

As proposições até agora propostas são gerais e estabelecem esta Ciência para tudo; as seguintes são particulares, que a estabelecem separadamente nas diversas matérias de que trata [...].

2. Princípios da teologia poética e da mitologia histórica

28. Chegaram-nos dois grandes fragmentos[8] das antiguidades egípcias, que foram citados acima. Um deles é de que os egípcios reduziam todo o tempo do mundo passado antes deles em três eras, que foram: era dos deuses, era dos heróis e era dos homens. O outro, de que para todas estas três eras haviam sido faladas três línguas, na ordem correspondente às três eras, que foram: a língua hieroglífica, ou seja, sagrada, a língua simbólica ou por semelhanças, como a heróica, e a epistolar,[9] ou seja, a língua vulgar dos homens, por sinais convencionados para comunicar as necessidades vulgares de sua vida.

29. Homero, em cinco lugares de seus dois poemas que logo apresentaremos, menciona uma língua mais antiga do que a sua, que certamente foi uma língua heróica, e a chama de "língua dos deuses".

30. Varrão teve o cuidado de recolher trinta mil nomes de deuses (tantos quantos os gregos enumeravam), nomes que eram associados a outras tantas necessidades da vida natural ou moral ou econômica ou finalmente civil dos primeiros tempos.

Estas três dignidades estabelecem que o mundo dos povos em todo lugar começou pelas religiões, e este será o primeiro dos três princípios desta Ciência.

31. Onde os povos se enfureceram com as armas, a tal ponto que as leis humanas não tinham mais lugar, o único meio poderoso de contê-los foi a religião.

Esta dignidade estabelece que no estado sem lei a providência divina encaminhou os ferozes e violentos à humanidade e ao ordenamento das nações, despertando neles uma idéia confusa da divindade, de modo que, por sua ignorância, atribuíram-na a algo que não convinha; dessa forma, com o terror de tal imaginada divindade, começaram a se recolocar em certa ordem [...].

32. Os homens ignorantes das razões naturais que as coisas produzem, quando não as conseguem explicar sequer por coisas semelhantes, dão às coisas sua própria natureza; dessa forma, por exemplo, o vulgo diz que o ímã está enamorado do ferro.

Esta dignidade é uma partícula da primeira: que a mente humana, por sua natureza indefinida, quando se perde na ignorância, torna a si própria a regra do universo em relação a tudo aquilo que ignora.

33. A física dos ignorantes é uma metafísica vulgar, com a qual reduzem as razões das coisas que ignoram à vontade de Deus, sem considerar os meios de que a vontade divina se serve.

34. Verdadeira propriedade da natureza humana é [...] que, uma vez que os homens são surpreendidos por uma terrível superstição, a ela atribuem tudo aquilo que imaginam, vêem e também fazem.

35. A maravilha é filha da ignorância; e quanto maior for o efeito admirado, tanto mais cresce em proporção a maravilha.

36. A fantasia é tanto mais robusta quanto mais fraco for o raciocínio.

37. O mais sublime trabalho da poesia é o de dar sentido e paixão para as coisas

[7] "A ciência deve se ocupar das coisas universais e eternas".

[8] Testemunhos.

[9] A língua alfabética.

insensatas, e é próprio das crianças tomar coisas inanimadas nas mãos e, deliciando-se, falar-lhes como se fossem pessoas vivas.

Esta dignidade filológico-filosófica mostra que os homens do mundo infantil foram, por natureza, sublimes poetas [...].

42. Júpiter fulmina e abate os gigantes, e cada nação gentia teve o seu.

Esta dignidade contém a história física que as fábulas nos conservaram; por exemplo, que houve o dilúvio universal sobre toda a terra.

Esta mesma dignidade, com o postulado antecedente, deve determinar que dentro do longuíssimo curso de anos as raças ímpias dos três filhos de Noé viveram em estado ferino, e com ferina errância[10] se espalharam e se dispersaram pela grande selva da terra, e com a educação ferina deram origem aos gigantes no tempo em que o céu pela primeira vez lançou raios depois do dilúvio.

43. Cada nação gentia teve seu Hércules, que foi filho de Júpiter, e Varrão, doutíssimo da antiguidade, chegou a enumerar quarenta deles.

Esta dignidade é o princípio do heroísmo dos primeiros povos, nascido de uma opinião falsa de que os heróis provinham de origem divina.

Esta mesma dignidade, junto com a antecedente, que mostram primeiro tantos Júpiter, e em seguida tantos Hércules entre as nações gentias – além de demonstrar que elas não puderam se fundar sem religião nem se desenvolver sem virtude, pois em seus inícios eram selvagens e fechadas, e por isso, nada sabendo uma sobre a outra, pela dignidade de que "idéias uniformes, nascidas entre povos desconhecidos, devem ter um motivo comum de verdade", — demonstram, além disso, este grande princípio: que as primeiras fábulas devem ter contido verdades civis, e, por isso, foram as histórias dos primeiros povos.

44. Os primeiros sábios do mundo grego foram os poetas teólogos, que sem dúvida floresceram antes dos heróis, assim como Júpiter foi pai de Hércules.

Esta dignidade, com as duas outras antecedentes, estabelece que todas as nações gentias, uma vez que tiveram seus Júpiter e seus Hércules, no início foram todas poéticas; e que entre eles primeiro nasceu a poesia divina, e depois, a heróica.

45. Os homens são naturalmente levados a conservar as memórias das leis e das ordens que os mantêm dentro de suas sociedades.

46. Todas as histórias bárbaras têm princípios fabulosos. Todas estas dignidades, desde a quadragésima segunda, apresentam o princípio de nossa mitologia histórica.

3. A essência dos mitos

47. A mente humana é naturalmente levada a deleitar-se com o uniforme.

Esta dignidade, a propósito das fábulas, confirma-se pelo costume que o vulgo tem; este, dos homens famosos por um ou por outro aspecto, situados em tais ou tais circunstâncias, constrói fábulas apropriadas para aquilo que em tal estado lhe convém. Estas são verdades ideais em conformidade com o mérito daquelas imaginadas pelo vulgo; no entanto, são falsas no que se refere aos fatos, pois não se reconhece o mérito de que esses homens são dignos. De modo que, se refletirmos bem, a verdade poética é uma verdade metafísica, diante da qual a verdade física, que não lhe esteja conforme, deve ser considerada como falsa. Disso temos esta importante consideração sobre a razão poética: o verdadeiro capitão de guerra, por exemplo, é o Godofredo imaginado por Torquato Tasso; e todos os capitães que não se conformam em tudo e por tudo com Godofredo, não são verdadeiros capitães de guerra.

48. É da natureza das crianças que com as idéias e nomes dos homens, mulheres e coisas que pela primeira vez conheceram, a partir daquelas e com esses depois aprendam e nomeiem todos os homens, mulheres e coisas que têm alguma semelhança ou relação com as primeiras.

49. É uma passagem de ouro a de Jâmblico, em *De mysteriis aegyptiorum*, acima citada, de que os egípcios atribuíam a Hermes Trimegisto todas as criações úteis ou necessárias para a vida humana.

Tal afirmação, apoiada na dignidade precedente, porá por terra, nesse divino filósofo, todos os sentidos da sublime teologia natural que ele próprio deu aos mistérios dos egípcios.

Estas três dignidades apresentam o princípio das características poéticas que constituem a essência das fábulas. A primeira demonstra a inclinação natural do vulgo de imaginá-las, e de imaginá-las com decoro. A segunda demonstra que os primeiros homens, como crianças do gênero humano, não sendo capazes de formar os gêneros inteligíveis das coisas, tiveram a necessidade natural de representar para si as características poéticas, que são gêneros ou

---

[10] Dispersão.

universais fantásticos, para reduzir como que a certos modelos ou retratos ideais todas as espécies particulares semelhantes a cada um de seus gêneros; por tal semelhança, as fábulas antigas não podiam senão ser imaginadas com decoro. Justamente como os egípcios reduziam todas as suas descobertas úteis ou necessárias para o gênero humano, que são efeitos particulares de sabedoria civil, reduziram ao gênero do "sábio civil", por eles fantasiado como Hermes Trimegisto, porque não sabiam abstrair o gênero inteligível de "sábio civil", e muito menos a forma de sabedoria civil na qual foram sábios os próprios egípcios. De modo que os egípcios, no tempo em que enriqueceram o mundo com as descobertas necessárias ou úteis para o gênero humano, foram filósofos e entendiam de universais, ou seja, de gêneros inteligíveis.

E esta última dignidade, seguindo as antecedentes, é o princípio das verdadeiras alegorias poéticas, que davam às fábulas significados unívocos, e não análogos, de diversos particulares compreendidos sob seus gêneros poéticos: fábulas que, por isso, foram chamadas de "*diversiloquia*", ou seja, falas que compreendiam em um conceito geral diversas espécies de homens ou de fatos ou de coisas.

50. Nas crianças a memória é vigorosíssima e, portanto, vívida em excesso a fantasia, que mais não é que memória dilatada ou composta.

Esta dignidade é o princípio da evidência das imagens poéticas, princípio que formou o primeiro mundo infantil.

51. Os homens, em todas as faculdades para as quais não têm [o dom de] a natureza, são bem-sucedidos com obstinado estudo da arte; na poesia, porém, é absolutamente impossível ser bem-sucedido quando não se tem [o dom de] a natureza.

Esta dignidade demonstra que, tendo a poesia fundado a humanidade gentia, da qual e não de outro lugar devem ter saído todas as artes, os primeiros poetas o foram por natureza.

52. As crianças conseguem poderosamente imitar, pois observamos na maioria das vezes que brincam de imitar aquilo que são capazes de aprender.

Esta dignidade demonstra que o mundo infantil é formado por nações poéticas, pois a poesia não é mais que imitação.

E esta dignidade mostrará o princípio de que todas as artes da necessidade, da utilidade, da comodidade, e ainda boa parte do prazer humano, se encontraram nos séculos poéticos antes de chegarem os filósofos, pois as artes mais não são que imitações da natureza e poesias de certo modo reais.

53. Os homens primeiro sentem sem perceber, depois percebem com espírito perturbado e comovido, e finalmente refletem com mente pura.

Esta dignidade é o princípio das sentenças poéticas, que são formadas com sentidos de paixões e de afetos, diversamente das sentenças filosóficas, que se formam pela reflexão com raciocínios: por isso estas se aproximam mais da verdade quanto mais se elevam aos universais, e aquelas são mais certas quanto mais se apropriam dos particulares.

54. Os homens, quanto às coisas dúbias ou obscuras que a eles se referem, naturalmente dão interpretações segundo sua natureza e, portanto, a partir de paixões e costumes.

Esta dignidade é um grande cânone de nossa mitologia, pelo qual as fábulas, criadas pelos primeiros homens selvagens e rudes, são todas severas, de modo conveniente à fundação das nações que provinham da liberdade bestial feroz, e depois, com o longo passar dos anos e a mudança de costumes, tornaram-se impróprias, alteradas, obscurecidas nos tempos dissolutos e corrompidos, mesmo antes de Homero. Como aos homens gregos importava a religião, temendo não ter os deuses contrários a seus votos assim como eram contrários a seus costumes, atribuíram seus costumes aos deuses, e deram torpes, vergonhosos e obscenos sentidos às fábulas [...].

4. A origem das línguas e o princípio etimológico universal

60. As línguas devem ter começado por sons monossilábicos, assim como, na presente quantidade de falas articuladas dentro das quais agora nascem, as crianças, embora tenham fibras delicadíssimas para articular a fala,[11] começam com tais sons.

61. O verso heróico é o mais antigo de todos e o espondaico o mais tardio, e adiante veremos que o verso heróico nasceu espondaico.

62. O verso jâmblico é o mais semelhante à prosa, e o jambo é "pé veloz", como é definido por Horácio.[12]

Estas duas últimas dignidades fazem conjecturar que as idéias e as línguas caminharam juntas.

[11] A língua falada.
[12] Cf. Horácio, *Ars poetica*, vv. 79-80.

Todas estas dignidades, desde a quadragésima sétima, juntamente com as acima propostas, como princípios de todas as outras, completam toda a razão poética em suas partes, que são: a fábula, o costume e seu decoro, a sentença, a locução e sua evidência, a alegoria, o canto e, por último, o verso. E as sete últimas concordam igualmente que antes houve a fala em verso e depois a fala em prosa em todas as nações.

63. A mente humana é naturalmente inclinada pelos sentidos a ver-se fora do corpo, e com muita dificuldade, por meio da reflexão, a entender a si mesma.

Esta dignidade apresenta o princípio universal da etimologia em todas as línguas, nas quais os vocábulos são transportados pelos corpos e a partir das propriedades dos corpos para significar as coisas da mente e do espírito.

64. A ordem das idéias deve proceder conforme a ordem das coisas.

65. A ordem das coisas humanas ocorreu assim: primeiramente existiram as selvas, depois os tugúrios, daí as aldeias, logo as cidades e, finalmente, as academias.

Esta dignidade é um grande princípio da etimologia: conforme esta série de coisas humanas devem-se narrar as histórias das palavras das línguas nativas, como observamos na língua latina, em que quase todo o conjunto de suas palavras teve origens selvagens e camponesas. Como, por exemplo, "lex", que antes deve ter significado "colheita de fruto de carvalho", que acreditamos ser chamado "ilex", como "illex", o azinheiro (assim como certamente "aquilex" é o recolhedor das águas), pois o azinheiro produz o fruto do carvalho ao qual se ligam os porcos. Depois "lex" foi "colheita de legumes", da qual estes foram chamados de "legumina". Mais tarde, no tempo em que as letras vulgares ainda não haviam sido inventadas, para que as leis fossem escritas, por necessidade de natureza civil "lex" deve ter significado "colheita de cidadãos", ou seja, o parlamento público, onde a presença do povo era a lei que solenizava os testamentos que se faziam "calatis comitiis". Finalmente, o colher letras e delas fazer como que um feixe em cada palavra foi chamado de "legere".[13]

II. Os três princípios da *Ciência nova*

Todavia, em tal densa noite de trevas em que se cobriu a primeira antiguidade, afastadíssima de nós, aparece este lume eterno, que não se põe, desta verdade, que não se pode de modo algum pôr em dúvida: este mundo civil certamente foi feito pelos homens, e nele se podem, porque se deve, encontrar os princípios dentro das modificações de nossa própria mente humana. O que, para qualquer um que nisso refletir, deve trazer maravilha a respeito de como todos os filósofos se empenharam seriamente para alcançar a ciência deste mundo natural, do qual, uma vez que Deus o fez, somente ele possui sua ciência; e transcuraram a meditação sobre este mundo das nações, ou seja, o mundo civil, a respeito do qual, como o haviam feito os homens, os homens podiam alcançar a ciência. Daí proveio o extravagante efeito daquela miséria, que salientamos nas *dignidades*, da mente humana, que, permanecendo imersa e sepultada no corpo, naturalmente se inclinou para sentir as coisas do corpo, devendo usar demasiado esforço e fadiga para entender a si mesma, como o olho corporal que vê todos os objetos fora de si e tem necessidade de um espelho para ver a si mesmo.

Ora, uma vez que este mundo de nações foi feito pelos homens, vejamos em quais coisas concordaram permanentemente e ainda nisso concordam todos os homens, a fim de que tais coisas possam fornecer os princípios universais e eternos, que devem ser os de toda ciência, nos quais todas as nações surgiram e se conservam.

Observamos todas as nações, tanto bárbaras como humanas, ainda que, por imensos espaços de lugar e de tempo afastadas entre si e diversamente fundadas, guardarem estes três costumes humanos: todas possuem alguma religião, contraem matrimônios solenes, todas sepultam seus mortos; nem entre nações mais selvagens e rudes se celebram ações humanas com cerimônias mais requintadas e mais consagradas solenidades que religiões, matrimônios e sepulturas. Com efeito, pela dignidade de que "idéias uniformes, nascidas em meio a povos desconhecidos entre si, devem ter um princípio comum de verdade", deve ter sido ditado a todas: com estas três coisas começou a humanidade de todas, e por isso devem ser santissimamente observadas por todas para que o mundo não retorne à ferocidade e às selvas. Por isso tomamos estes três costumes eternos e universais como três princípios primeiros desta Ciência.

G. Vico,
Ciência nova.

[13]Este parágrafo é obra-prima que mostra como, segundo Vico, todas as palavras de cada língua têm uma origem metafórica.

QUARTA PARTE

O ILUMINISMO E SEU DESENVOLVIMENTO

■ Na França, Inglaterra, Alemanha e Itália

"O Iluminismo é a saída do homen do estado de minoridade que ele deve imputar a si mesmo. Minoridade é a incapacidade de valer-se do próprio intelecto sem a guia de outro. (...) Sapere aude! *Tem a coragem de servir-te de tua própria inteligência! Esse é o lema do Iluminismo."*

Immanuel Kant

Capítulo décimo primeiro

A "Razão" na cultura iluminista

• O Iluminismo é a filosofia hegemônica da Europa no século XVIII. Inserindo-se em tradições diversas e não formando um sistema compacto de doutrinas, o Iluminismo se configura como um articulado movimento filosófico, pedagógico e político que captura progressivamente as classes cultas e a burguesia em ascensão nos diversos países europeus. A característica fundamental do movimento iluminista consiste em uma decidida *confiança na razão humana, cujo desenvolvimento é visto como o progresso da humanidade*, e em um desinibido *uso crítico da razão dirigido:*

a) à libertação em relação aos dogmas metafísicos, aos preconceitos morais, às superstições religiosas, às relações desumanas entre os homens, às tiranias políticas;

b) à defesa do conhecimento científico e técnico e dos inalienáveis direitos naturais do homem e do cidadão. Kant dirá que o lema do Iluminismo é: "*Sapere aude!* Tem a coragem de servir-te de tua própria inteligência!"

O Iluminismo é a filosofia hegemônica da Europa no século XVIII
→ § I.1

• O Iluminismo é uma filosofia otimista que se empenha e trabalha pelo progresso, e na base deste progresso espiritual, material e político, os iluministas põem o *uso crítico e construtivo da Razão.*

Todo o séc. XVIII não entende mais a Razão como o território das "verdades eternas" e das "essências" (como ocorria nos grandes sistemas metafísicos do século precedente). *A Razão dos iluministas é a do empirista Locke, que encontra seu paradigma metodológico na física de Newton*: trata-se, portanto, de uma Razão *limitada à experiência e controlada pela experiência*, que procura as *leis* do funcionamento dos fenômenos e as coloca em prova. E o uso desta Razão é um uso eminentemente público.

A Razão dos iluministas é limitada pela experiência
→ § I.2

• A Razão dos iluministas não está, porém, confinada aos fatos de natureza: ela não se fecha a nenhum campo de pesquisa, e olha ao mesmo tempo a natureza e o homem (princípios do conhecimento, comportamentos éticos, estruturas e instituições políticas, sistemas filosóficos, fés religiosas).

A Razão iluminista é crítica enquanto empírica, isto é, enquanto ligada indutivamente à experiência, e se opõe ao conhecimento metafísico largamente dedutivista e sistemático.

Em tal contexto, a filosofia não é mais separada dos outros conhecimentos, mas torna-se o sopro vivificante para a ciência natural, a história, a ciência do direito, a política; e a originalidade filosófica do pensamento iluminista está não tanto nos conteúdos, em grande parte tomados do século precedente, e sim no *crivo crítico* desses conteúdos e no *uso* deles feito em vista da melhoria do mundo e do homem.

O racionalismo iluminista se opõe ao conhecimento metafísico
→ § II.1-2

• O Iluminismo é, no conjunto, um movimento leigo, no que se refere aos "mitos" e às "superstições" das religiões positivas, mas sua filosofia é substancial-

mente uma filosofia do *deísmo*, isto é, da única *religião natural concebível pela Razão* (lockianamente compreendida). E a Razão dos deístas admite:

1) a existência de Deus;
2) a criação e o governo do mundo por parte de Deus;
3) a vida futura em que são pagos o bem e o mal.

A filosofia do deísmo → § III.1-2

Trata-se de uma *religiosidade racional, natural, leiga*, à qual se une uma *moralidade leiga*, baseada sobre os princípios morais comuns a todo o gênero humano: é em tal perspectiva, portanto, que a tarefa da Razão torna-se a de iluminar as trevas das religiões positivas, analisando suas origens históricas e seus usos sociais, e pondo às claras toda a sua desumanidade absurda. A tendência atéia e materialista foi, ao contrário, minoritária e se difundiu no Iluminismo francês, principalmente depois de Voltaire.

A Razão na base das normas jurídicas e das teorias econômicas → § IV. 1-3

• O Iluminismo põe a *Razão* também como fundamento das normas jurídicas, das concepções do Estado e das teorias econômicas.

O *direito natural* significa *direito racional* e, melhor ainda, *não-sobrenatural*, e as leis jurídicas são entendidas como as relações necessárias e imutáveis que derivam da natureza das coisas.

Sobre a base das idéias jusnaturalistas dos iluministas foi elaborada a doutrina dos *direitos naturais e invioláveis* do homem e do cidadão: a liberdade, a igualdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão.

Esses princípios, expressos nas *Declarações dos direitos* americana (1776) e francesa (1789), estão no fundamento das ordens constitucionais dos Estados democráticos de tipo ocidental.

• Em linha geral, as classes populares permaneceram estranhas ao movimento iluminista, enquanto os iluministas conseguiram difundir as novas idéias nas classes intelectuais e entre a burguesia avançada de toda a Europa. Os *philosophes* se consideraram mestres de sabedoria, conselheiros dos monarcas, guias naturais da classe média emergente, e empenharam-se, portanto, na *divulgação* das próprias opiniões, para torná-las eficazes.

Os meios usados para a circulação das idéias iluministas → § V. 1

Os meios usados para acelerar a circulação das idéias iluministas foram:

a) as *Academias*, em que se conseguiu dar maior espaço às ciências naturais, físicas e matemáticas, à crítica da cultura e dos costumes;

b) a *Maçonaria*, que, surgindo em Londres em 1717, logo se tornou moda na Europa com acentos anticlericais e antidogmáticos;

c) os *salões*, principalmente os parisienses, que permitiram às mulheres inserir-se vivamente na cultura do século;

d) a *Enciclopédia* francesa, que teve estrepitoso sucesso editorial;

e) o *intercâmbio epistolar*, muito intenso, principalmente para além dos confins nacionais;

f) os *ensaios*, isto é, escritos breves, densos, em geral vivazes e argutos, propositalmente polêmicos;

g) os *jornais* e os *periódicos*, cunhados à moda dos ensaios e prodigiosamente multiplicados nos últimos dois decênios do século.

• O Iluminismo foi acusado pelos românticos, e igualmente por Hegel e Marx, de ser a filosofia de uma *razão abstrata e anti-histórica*, hipercrítica em relação à tradição filosófica, religiosa e política.

Na realidade, como mostram em nosso século W. Dilthey, E. Cassirer e F. Meinecke, foi justamente a filosofia iluminista que *conquistou o mundo histórico* do qual se vangloriará, com toda justiça, o romantismo. Com o Iluminismo a história universal chegou pela primeira vez a uma conexão de todos os eventos sobre a base da mesma consideração empírica: os fundamentos de tal construção eram um emprego despreconceituoso da crítica histórica e um método comparativo estendido a todos os estágios da humanidade.

A filosofia iluminista conquista o mundo histórico
→ § V. 2-3

I. A "Razão" dos iluministas

1 Na base do Iluminismo está o crédito na razão humana

Immanuel Kant, na *Resposta à pergunta: o que é o Iluminismo?* (1784), assim escreve: "O Iluminismo é a saída do homem do estado de minoridade que ele deve imputar a si mesmo. Minoridade é a incapacidade de servir-se do próprio intelecto sem a guia de outro. Essa minoridade é imputável a si mesmo se sua causa não depende de falta de inteligência, e sim de falta de decisão e coragem de fazer uso de seu próprio intelecto sem ser guiado por outro. *Sapere aude!* Tem a coragem de servir-te de tua própria inteligência! Esse é o lema do Iluminismo".

Para os iluministas, como mais tarde para Kant, somente o crescimento de nossa consciência pode libertar nossas mentes de sua servidão espiritual aos vários tipos de erros e prejulgamentos.

Uma decidida, mas não ingênua, confiança na razão humana, um despreconceituoso uso crítico da razão voltado para a libertação em relação aos dogmas metafísicos, aos preconceitos morais, às superstições religiosas, às relações desumanas entre os homens, às tiranias políticas: eis a característica fundamental do Iluminismo.

Embora não constituindo o único movimento cultural da época, o Iluminismo foi a filosofia hegemônica na Europa do século XVIII. Ele consiste em um articulado movimento filosófico, pedagógico e político, que conquistou progressivamente as camadas cultas e a ativa burguesia em ascensão nos vários países da Europa, da Inglaterra à França, da Alemanha à Itália, em parte também na Rússia e até em Portugal.

Inserindo-se em *tradições diversas,* o Iluminismo configurou-se não tanto como um sistema doutrinário compacto, mas muito mais como um movimento em cuja base está a *confiança na razão humana, cujo desenvolvimento representa o progresso da humanidade* e a libertação em relação aos vínculos cegos e absurdos da tradição, às amarras da ignorância, da superstição, do mito e da opressão.

A "Razão" dos iluministas se explicita como *defesa do conhecimento científico e da técnica* enquanto instrumentos de transformação do mundo e de melhoria progressiva das condições espirituais e materiais da humanidade; como *tolerância ética e religiosa;* como defesa dos *inalienáveis direitos naturais do homem e do cidadão;* como *rejeição dos dogmáticos sistemas metafísicos factualmente incontroláveis;* como *crítica daquelas superstições que seriam constituídas pelas religiões positivas,* e como *defesa do deísmo* (mas também do materialismo); como *luta contra os privilégios e a tirania.*

São precisamente estes os traços ou "semelhanças de família" que, dentro das "mutações" apresentadas pelos diversos Iluminismos (e nós examinaremos o francês, o inglês, o alemão e o italiano), nos permitem falar do Iluminismo em quanto tal. 1

2 A Razão dos iluministas encontra seu paradigma em Locke e em Newton

O Iluminismo é uma filosofia otimista. É a filosofia da burguesia em ascensão: é uma filosofia que se empenha e trabalha pelo progresso. "Um dia tudo será melhor — eis a nossa esperança", diz Voltaire. E essa

esperança poderia também não se realizar sem nosso empenho, como o desenvolvimento da humanidade poderia estagnar e tudo poderia se perder. De qualquer modo, tem havido e há progresso. E os iluministas põem na base desse *progresso espiritual, material e político*, que não é linear, mas que, mesmo entre obstáculos, tem ocorrido e pode ocorrer, precisamente o uso crítico e construtivo da razão.

Mas, e esse é precisamente o problema central e ineludível, de que "Razão" se trata?

A Razão iluminista não é uma posse de verdades eternas, nem de idéias inatas como para os filósofos do século XVII, e sim a força da mente humana compreendida como condição para alcançar a verdade e como caminho para a verdade.

Foi Lessing que disse que é tipicamente humano não a posse da verdade, e sim o *tender para a verdade*. Montesquieu, por sua vez, sustentará que a alma humana jamais poderá se deter em sua ânsia de saber: as coisas são uma cadeia, e não se pode conhecer a causa de alguma coisa ou de alguma idéia sem se tornar possuído pelo desejo de conhecer a coisa ou a idéia que segue. Diderot estava persuadido de que a Enciclopédia tinha, entre outras coisas, o escopo "de mudar o modo comum de pensar".

Em suma, os iluministas têm confiança na razão — e nisso eles são herdeiros de Descartes, Spinoza ou Leibniz. Mas, diversamente das concepções desses filósofos, *a Razão dos iluministas é a do empirista Locke*, que analisa as idéias e as reduz todas à *experiência*. Trata-se, portanto, de uma razão limitada: *limitada à experiência e controlada pela experiência*.

A Razão dos iluministas é a razão que encontra seu *paradigma na física de Newton*, que não aponta para as essências, não formula hipóteses nem se perde em conjecturas sobre a natureza última das coisas, mas, partindo da experiência e em contínuo contato com a experiência, procura as *leis* de seu funcionamento e as submete à prova.

O uso da razão iluminista é uso público. Como diz Kant, "o uso público da razão deve ser livre em qualquer tempo e só ele pode concretizar o Iluminismo entre os homens [...]. Entendo por uso público da própria razão o uso que alguém dela faz como estudioso diante de todo o público de leitores". Ou como escreve Voltaire no *Tratado de Metafísica:* "Não devemos jamais nos apoiar em simples hipóteses e nunca devemos começar pela invenção dos princípios, com os quais nos pomos depois a explicar todas as coisas. Ao contrário, devemos começar pela exata decomposição dos fenômenos que nos são conhecidos. Se não recorrermos à bússola da matemática e ao archote da experiência, não estaremos em condições de dar um passo sequer".

Na opinião dos iluministas, o verdadeiro método da filosofia, no fundo, corresponde àquele que Newton introduziu no conhecimento da natureza com resultados tão fecundos.

II. A "Razão iluminista" contra os sistemas metafísicos

1 "Razão" limitada e controlada pela experiência

A razão dos iluministas, portanto, é a razão de Locke e de Newton: é uma razão independente das verdades da revelação religiosa e que não reconhece as verdades inatas das filosofias racionalistas. Trata-se, portanto, como já dissemos, de uma razão limitada e controlada pela *experiência*.

Limitada em seus poderes e progressiva em seu desenvolvimento, a razão dos iluministas, porém, não fica confinada aos fatos da natureza, como em Newton. A razão dos iluministas não considera excluído nenhum campo de investigação: é a *Razão* que diz respeito à natureza e, ao mesmo tempo, ao homem.

Em seu *Ensaio sobre os elementos da filosofia* (1759), d'Alembert escreve que o Renascimento é típico do século XV, que a Reforma é o acontecimento mais significativo do século XVI e que a visão do mundo

muda com a filosofia cartesiana no século XVII. No século XVIII, d'Alembert vê um grandioso movimento análogo, chamando-o "o século da filosofia". "Quando consideramos atentamente o século em cuja metade nos encontramos, e quando levamos em conta os acontecimentos que se desenvolvem diante de nós, os costumes nos quais vivemos, as obras que produzimos e até as conversações que mantemos, notamos sem esforço que em todas as nossas idéias houve notável mudança: mudança que, por sua rapidez, faz prever uma revolução ainda maior no futuro. Só com o tempo será possível determinar exatamente o objeto dessa revolução e indicar sua natureza e seus limites [...] e os pósteros estarão em condições de conhecer melhor do que nós seus defeitos e méritos."

D'Alembert prossegue dizendo que a sua época gostava de chamar-se *época da filosofia:* "Com efeito, quando estudamos sem preconceitos o estado presente do nosso conhecimento, não se pode negar que a filosofia fez notáveis progressos entre nós. A ciência da natureza adquire a cada dia novas riquezas; a geometria amplia o seu território e já penetrou nos campos da física que lhe estavam próximos; o verdadeiro sistema do universo foi finalmente conhecido, desenvolvido e aperfeiçoado. Da Terra a Saturno, da história dos céus à história dos insetos, a ciência natural mudou de fisionomia. E, com ela, todas as outras ciências assumiram uma nova forma [...]. Esse fermento, que agiu em todas as direções, atingiu tudo o que se lhe apresentava, com violência, como uma torrente que rompe as barragens. Dos princípios da ciência aos fundamentos da ciência revelada, dos problemas da metafísica aos do gosto, da música à moral, das controvérsias teológicas às questões da economia e do comércio, da política ao direito dos povos e à jurisprudência civil, tudo foi discutido, analisado e revirado. A nova luz que se fez sobre muitos assuntos e as novas obscuridades que daí derivaram foram o fruto daquele fermento geral dos espíritos, assim como o efeito da alta e da baixa maré consiste em levar à praia muitas coisas novas e dela carregar muitas outras coisas".

O homem não se reduz à razão, mas tudo aquilo que lhe diz respeito pode ser indagado através da razão: princípios do conhecimento, comportamentos éticos, estruturas e instituições políticas, sistemas filosóficos e crenças religiosas. A razão iluminista é crítica enquanto é empírica, ou seja, enquanto está ligada à experiência. E exatamente por ser "experimental" e "indutivo", o racionalismo iluminista se opõe ao conhecimento metafísico largamente racionalista e sistemático.

2 "Razão" como "crivo crítico"

Desse modo, prossegue E. Cassirer em *A filosofia do Iluminismo* (1932), a filosofia não é bloco de conhecimentos que se colocam além ou acima dos outros conhecimentos: a filosofia "não se separa mais da ciência natural, da história, da ciência do direito e da política, mas, de certo modo, constitui para todas elas a respiração vivificante, a única atmosfera na qual podem existir e atuar. Não é mais a substância do espírito, mas muito mais um todo em sua pura *função,* no modo específico de suas pesquisas e

ENCYCLOPÉDIE,
OU
DICTIONNAIRE RAISONNÉ
DES SCIENCES,
DES ARTS ET DES MÉTIERS.
PAR UNE SOCIÉTÉ DE GENS DE LETTRES.
Mis en ordre & publié par M. DIDEROT, de l'Académie Royale des Sciences & des Belles-Lettres de Prusse; & quant à la PARTIE MATHÉMATIQUE, par M. D'ALEMBERT, de l'Académie Royale des Sciences de Paris, de celle de Prusse, & de la Société Royale de Londres.
HORAT.
TOME PREMIER.
A PARIS,
Chez BRIASSON, DAVID l'aîné, LE BRETON, DURAND,
M. DCC. LI.
AVEC APPROBATION ET PRIVILEGE DU ROI.

O *frontispício do primeiro volume da* Enciclopédia.

dos seus postulados, do seu método, do seu puro procedimento cognoscitivo".

Em suma, o Iluminismo não é muito original nos *conteúdos*, que freqüentemente lhe provêm do século anterior. A originalidade filosófica do pensamento iluminista está no *crivo crítico* desses conteúdos e no *uso* que pretende fazer deles, tendo em vista a melhoria do mundo e do homem que habita nesse mundo.

Para o Iluminismo, em suma, a filosofia não é "o próprio tempo apreendido com o pensamento", e a filosofia iluminista não é um modo de acompanhar a vida e refletir sobre ela na reflexão. O Iluminismo atribui ao pensamento "não [...] apenas méritos secundários e imitativos, mas também a força e a tarefa de *plasmar* a vida. Ele não deve apenas escolher e ordenar, mas também promover e realizar a ordem que considera necessária, para demonstrar precisamente com esse ato de realização a própria realidade e verdade".

A filosofia do Iluminismo, conclui Cassirer, aparece com clareza não nas suas doutrinas em particular ou em um conjunto de axiomas, "mas onde está ainda acontecendo, onde duvida e procura, onde demole e constrói".

A verdadeira filosofia do Iluminismo não se identifica com as teorias dos iluministas. Com efeito, ela "não consiste [...] tanto em determinadas teses, mas muito mais *na forma e no modo da investigação conceitual.* Somente no ato e no constante proceder dessa investigação é que se pode captar as forças espirituais fundamentais aqui dominantes, e somente aí é que é possível sentir a palpitação da vida íntima do pensamento na época iluminista".

III. A "Razão iluminista" contra as "superstições" das religiões positivas

1 O "deísmo" como chave do movimento iluminista

Ligado à experiência e contrário aos sistemas metafísicos, o racionalismo iluminista é um movimento leigo no que concerne aos "mitos" e às "superstições" das religiões positivas, que os iluministas freqüentemente ironizaram com desprezo sarcástico. A atitude cética e até mesmo irreverente é um traço característico e essencial do Iluminismo, uma filosofia que sem dúvida pode ser vista como "um grande processo de secularização do pensamento". Menos irreverentes em relação à religião, como veremos, foram o Iluminismo inglês e o alemão.

E, embora se tenha desenvolvido um filão materialista e ateu no interior do Iluminismo francês, a filosofia iluminista é uma filosofia do *deísmo*. O deísmo é parte integrante do Iluminismo: *o deísmo é a religião racional e natural,* é tudo aquilo e só aquilo que a razão humana (lockianamente entendida) pode admitir.

A razão dos deístas admite:

1) a existência de Deus;

2) a criação e o governo do mundo por Deus (enquanto os deístas ingleses — Toland, Tindal, Collins e Shaftesbury — atribuem a Deus o governo do mundo físico e também do mundo moral, Voltaire defende a maior indiferença pelos acontecimentos humanos por parte da divindade);

3) a vida futura, em que se recebe a paga pelo bem e pelo mal. Voltaire dirá: "Para mim é evidente que existe um Ser necessário, eterno, supremo e inteligente — e isso [...] não é verdade de fé, e sim de razão".

É óbvio então que, se são só essas as verdades religiosas que a razão pode alcançar, verificar e aceitar, então os conteúdos, os ritos, as histórias sagradas e as instituições das religiões positivas são unicamente superstições, fruto do medo e da ignorância. E é tarefa da razão iluminar as trevas das religiões positivas, mostrando a variedade dessas religiões, analisando suas origens históricas e seus usos sociais, e evidenciando toda a sua desumanidade absurda.

"*Ecrasez l'infâme!*", esse foi o grito de guerra de Voltaire, não contra a crença em Deus, e sim, como dizia ele, contra a superstição, a intolerância e os absurdos das religiões positivas.

2 As características do ateísmo iluminista

Depois de Voltaire, porém, nem sempre continuou sendo destacada sua distinção entre crença em Deus, de um lado, e religiões positivas e igrejas, do outro. Assim, crença em Deus e religião foram freqüentemente combatidas como obstáculo ao progresso do conhecimento, como instrumentos de opressão e geradores de intolerância, como causa de princípios éticos equivocados e desumanos e como fundamento de péssimas organizações sociais. Em sua *Política natural* (1773), d'Holbach acusará a religião de educar o homem a temer tiranos invisíveis, e portanto ao servilismo e à velhacaria diante dos tiranos visíveis, apagando nele a capacidade de independência e aquela força que o faria mover-se por si só. Diderot, no *Tratado sobre a tolerância,* escreve que o deísta cortou uma dezena de cabeças da hidra da religião, mas deixou-lhe aquela única cabeça da qual renascerão as outras. Conseqüentemente, segundo Diderot, é a *natureza* que deve suplantar a *divindade:* em suma, é preciso ter a coragem de libertar-se dos vínculos da religião, renunciar a todos os deuses e reconhecer os direitos da *natureza.*

Existe, portanto, uma tendência atéia e materialista no interior do Iluminismo. Mas isso não nos deve fazer esquecer que o Iluminismo é substancialmente permeado de *deísmo,* isto é, de uma *religiosidade racional, natural, leiga,* à qual se vincula uma *moralidade leiga.* Afirma d'Alembert: "Os deveres a que somos obrigados em relação aos nossos semelhantes pertencem exclusiva e essencialmente ao âmbito da razão, sendo portanto uniformes em todos os povos." E Voltaire escrevia: "Por religião natural devemos entender os princípios morais comuns a todo o gênero humano".

Portanto, *deísmo,* isto é, crenças naturais, e *deveres naturais,* como a tolerância, a liberdade etc., são também racionais, leigos e independentes da revelação.

Ilustração de abertura da Enciclopédia *de Diderot e d'Alembert. Esta considerável obra constou no fim de dezessete volumes de texto e de onze volumes de esplêndidas ilustrações gravadas em cobre, representando as artes e os ofícios da época.*

IV. A "Razão" iluminista contra o "direito sobrenatural"

1 A "Razão" e os princípios do direito natural

Contrário aos sistemas metafísicos e fautor de uma religiosidade e uma moralidade racionais e leigas, o racionalismo iluminista estabelece a *Razão* como fundamento das normas jurídicas e das concepções do Estado. E assim como se fala de *religião natural* e de *moral natural,* fala-se também de *direito natural.* E, aí, *natural* significa racional e, melhor ainda, *não sobrenatural.* O ideal jusnaturalista precisa-se de modo sempre mais radical no século XVIII, inspirando projetos de reformas.

"Em seu significado mais amplo, as leis são as relações necessárias que derivam da natureza das coisas", afirma Montesquieu em *O espírito das leis.* E, embora livres das cadeias da religião, devemos estar sujeitos ao domínio da justiça, pois as leis do direito são objetivas e não modificáveis, à semelhança das leis da matemática, continuava dizendo Montesquieu nas *Cartas persas.*

Por seu turno, embora constatando a grande variedade de costumes e vendo que "aquilo que em uma região se considera virtude é precisamente aquilo que em outra se vê como vício", Voltaire era de opinião que "existem certas leis naturais sobre as quais os homens de todas as partes do mundo devem estar de acordo [...]. Assim como (Deus) deu às abelhas um forte instinto, pelo qual elas trabalham em comum e procuram juntas o seu alimento, da mesma forma também deu ao homem certos sentimentos que ele nunca poderá renegar: eles são os vínculos eternos e as primeiras leis da sociedade humana".

A fé em uma natureza imutável do homem — feita de inclinações, instintos e necessidades sensuais — pode ser encontrada também em Diderot, que a reafirmou contra as teses de Helvétius, segundo as quais os instintos morais nada mais seriam do que máscaras do egoísmo. Para Diderot, existem vínculos naturais entre os homens, vínculos que as morais religiosas procuram despedaçar.

2 A doutrina dos direitos naturais do homem

Foi com base nas idéias jusnaturalistas dos iluministas que se elaborou a doutrina dos direitos do homem e do cidadão, que encontra sua realização mais eloqüente na *Declaração dos direitos do homem e do cidadão,* na qual, em 1789, a Assembléia Constituinte francesa quis especificar princípios que seriam o documento programático da Revolução Francesa.

Os direitos do homem e do cidadão que a Assembléia Constituinte considera *naturais* são: a liberdade, a igualdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão. A lei é igual para todos e estabelece limites precisos ao poder executivo, a fim de proteger a liberdade pessoal, de opinião, de religião e de palavra. A lei é expressão da vontade geral, sendo feita com o concurso direto dos cidadãos ou através dos representantes de todos os cidadãos. A propriedade é afirmada como um direito "sagrado e inviolável".

De clara inspiração individualista, a *Declaração* francesa de 1789 se refere à declaração norte-americana de 1776, isto é, à "declaração dos direitos feita pelos representantes do bom povo da Virgínia, reunido em plena e livre convenção", cujo artigo 1º diz que "todos os homens são por natureza igualmente livres e independentes, tendo certos direitos inatos, dos quais não podem privar ou despojar seus pósteros através de nenhum pacto, quando entram em estado de sociedade, isto é, o gozo da vida e a posse da propriedade, a persecução e a obtenção da felicidade e da segurança". O artigo 2º diz que "todo o poder reside no povo e, por conseguinte, dele deriva". O artigo 3º: "O governo é ou deve ser instituído para o bem comum, a proteção e a segurança do povo." O artigo 4º: "Nenhum homem ou grupo de homens tem direito a emolumentos ou privilégios." O artigo 5º: "Os poderes legislativo e executivo do Estado devem ser separados

e distintos do poder judiciário." E assim por diante, com a enunciação daqueles que, em seguida, seriam considerados os princípios do Estado liberal-democrático ou *Estado de direito*.

Criticados de quando em vez pela direita e pela esquerda, os princípios fixados na doutrina dos direitos do homem e do cidadão estão na base da organização constitucional dos Estados democráticos de tipo ocidental.

E apesar de seus limites tantas vezes denunciados, o Iluminismo jurídico ainda está vivo, na teoria e na prática do Estado de direito de nossos dias.

No que se refere mais especificamente ao século XVIII, ele atuou muito fecundamente, "removendo resíduos de doutrinas e de instituições efetivamente superadas, estimulando a afirmação dos princípios jusnaturalistas de liberdade e de tolerância".

3 Os princípios naturais da economia

E se os princípios éticos e jurídicos são naturais, também são naturais aqueles princípios que economistas como François Quesnay (1694-1774), Paul-Pierre Mercier de la Rivière (1720-1793), Pierre-Samuel Dupont de Nemours (1739-1817) e outros iriam resumir no *pensamento fisiocrático*, cujo núcleo essencial encontra-se na fórmula liberal: *laissez faire, laissez passer.*

A propriedade privada e a livre concorrência são "naturais", ao passo que é contrária à "ordem natural" qualquer intervenção estatal visando a bloquear ou obstaculizar tais *leis naturais*.

E a função do Estado ou do soberano é essencialmente negativa: remover os obstáculos que impedem o desenvolvimento normal da "ordem natural".

V. Como os iluministas difundiram as "luzes"

1 A divulgação é importante para tornar eficazes as opiniões

As idéias iluministas não penetraram nas massas populares da Europa do século XVIII. Em linhas gerais, as classes populares permaneceram estranhas ao movimento iluminista, enquanto os iluministas conseguiram difundir as novas idéias nas camadas intelectuais e entre a burguesia avançada de toda a Europa, interessando, cultural e politicamente, nações muito diferentes entre si: da Inglaterra à Itália, de Portugal à Prússia, da França à Rússia. A capacidade de divulgação dos iluministas impôs-se como acontecimento da história cultural européia. Na verdade, os *philosophes* (como eram chamados comumente os expoentes das "luzes") não tiveram idéias filosóficas muito originais nem criaram grandes sistemas teóricos. Entretanto, eles se consideravam mestres de sabedoria para todos, conselheiros dos monarcas, guias naturais da classe média emergente. É compreensível, portanto, que tenham enfatizado a *divulgação* de suas opiniões para torná-las eficazes. E os meios usados para acelerar a circulação das idéias iluministas foram: *a*) as Academias; *b*) a Maçonaria; *c*) os salões; *d*) a *Enciclopédia*; *e*) as cartas; *f*) os ensaios; *g*) os jornais diários e os periódicos.

a) As *Academias*, nascidas no século XVI e difundidas no século XVII, multiplicaram-se no século XVIII. Colocando-se em posição crítica em relação às Academias por demais dedicadas a atividades abstratamente literárias, os iluministas conseguiram nelas maior espaço para as ciências naturais, físicas e matemáticas, para os estudos agrários etc. Na Itália, foi exemplar a *Academia dos Punhos*, fundada em 1762 por um grupo de milaneses liderado por Pietro Verri. Os membros dessa academia eram todos jovens, decididos a criticar a cultura e os costumes dos pais e prontos a emergir como expoentes das "luzes" e da cultura empírica. Os jovens milaneses implantaram um clima de debates

tão vivos que, zombeteiramente, chamaram o seu grupo precisamente de Academia dos Punhos. Os singulares acadêmicos milaneses conseguiram publicar uma revista, "Il Caffè" (O Café), entre 1764 e 1766, na qual tratavam de tudo, da física galileana à inoculação da varíola, de temas astronômicos a assuntos historiográficos, lingüísticos e políticos.

b) A *Maçonaria* foi outro veículo eficaz do Iluminismo. Surgida em Londres em 1717, logo virou moda na Europa. Foram maçons Goethe e Mozart, Voltaire e Diderot, Franklin e... Casanova. A primeira maçonaria londrina correspondeu às exigências de paz e tolerância de uma Inglaterra recém-saída de profundos contrastes políticos e religiosos. Já a maçonaria do mundo latino mostrou-se mais agressiva e anticlerical. E, no entanto, ela se desenvolveu baseando-se em princípios profundamente iluministas, como a fé não dogmática em um Deus único (foram precisamente os iluministas que difundiram a rejeição pelo termo "dogma"), a educação da humanidade, a amizade tolerante entre homens de culturas diversas. As primeiras *Constituições* da Maçonaria, publicadas por James Anderson em 1723, declaravam que "um maçon tem a obrigação, em virtude do seu título, de obedecer à lei moral; e, se bem compreende a arte, nunca será um estúpido ateu, nem um libertino sem religião". Mas acrescentava-se: "Nos tempos antigos, os maçons (quer dizer, os pedreiros medievais, pertencentes às corporações de ofício) eram obrigados em cada país a professar a religião de sua pátria ou nação, qualquer que fosse. Mas hoje, deixando-os com suas opiniões particulares, é mais adequado obrigá-los apenas a seguir a religião sobre a qual todos os homens estão de acordo: ela consiste em ser bons, sinceros, modestos e pessoas de honra, qualquer que seja o credo que as dintingue". A Igreja logo condenou a maçonaria (1738), nela percebendo a rejeição daquelas proposições dogmáticas (entendidas como verdades de fé) que considerava básicas para o cristianismo. Entretanto, a condenação papal teve êxito apenas limitado.

c) Os *salões* constituíram outro veículo da cultura iluminista, sobretudo em sua expressão mundana. Os salões "modelo" foram sobretudo os parisienses, lugares de encontro de pessoas mais significativas e, portanto, importante lugar de troca de idéias. Foram exatamente os salões que permitiram às mulheres se inserirem vivamente na cultura do século, discutindo sobre filosofia e interessando-se por descobertas científicas.

d) A *Enciclopédia*, da qual falaremos mais amplamente pouco adiante, resume o saber iluminista em dezessete volumes, tendo um estrondoso sucesso editorial. O lucro dos editores foi de 500%, "lucro jamais visto em qualquer outro tipo de comércio", como anotou Voltaire. Assim, a *Enciclopédia* mostrou-se um formidável instrumento do pensamento iluminista.

e) O *epistolário* constitui para os iluministas outro modo, pessoal e imediato, de difundir o apreço pelas luzes da razão. A Europa da segunda metade do século XVIII, gozava finalmente de longo período de paz, o que permitiu uma intensa correspondência, que fez dos iluministas um vaso comunicante colocado acima das fronteiras nacionais. Por carta, transmitiam-se sobretudo experiências de viagem (no século XVIII viajou-se muito mais que no século XVII) e informações científicas (das quais se beneficiaram as ciências naturais e muito também a historiografia).

f) Os *ensaios* representaram outro poderoso instrumento de divulgação iluminista. Em nome de todos os outros, Voltaire manifestou seu tédio e seu desapreço pelos escritos áulicos e altissonantes. Em geral, os iluministas preferiam o *ensaio*, isto é, um escrito breve e consistente, se possível vivaz e arguto, de bom grado polêmico. O ensaio se transformava facilmente em libelo irônico e sarcástico, em panfleto. Os franceses tranformaram-se em mestres no gênero ensaístico. E, na Itália, surgiu um ensaio que alcançou um estrondoso sucesso, *Dos delitos e das penas*, de César Beccaria.

g) O estilo dos ensaios se expressou também nos *diários* e *periódicos*. Tais publicações, que já existiam no século anterior, tornaram-se mais ágeis e numerosas no século XVIII, revelando-se poderosa arma de difusão ideológica. Em 1782, publicavam-se em Londres dezoito diários; dez anos depois, já se publicavam quarenta e dois, e este é um dado surpreendente. Em geral, jornais e periódicos gostavam de difundir opiniões sobre os fatos políticos e culturais, em estilo fácil e imediato. E era moda chamar de "iluminadas" tais opiniões. Por esta via se difundiu sobretudo a atitude mental do Iluminismo, com as correspondentes conseqüências.

2 O século XVIII: um século anti-histórico

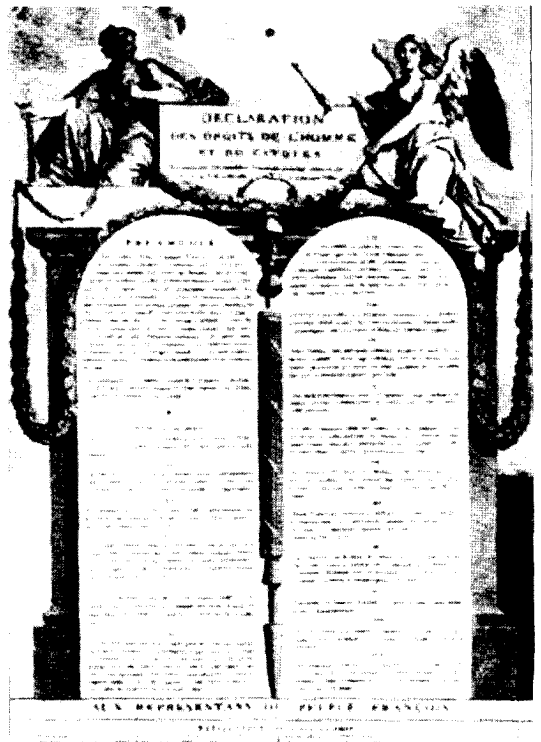
A atitude hipercrítica e amiúde de rejeição em relação à tradição filosófica, religiosa e política; a defesa de uma *razão* que, uma vez identificada, se ergue como tribunal a-histórico de qualquer acontecimento histórico; as próprias idéias de natureza humana, de estado natural ou de direitos naturais — tudo isso fez com que, mais do que outros, os românticos acusassem o século XVIII de ser um século tipicamente *anti-histórico*.

O Iluminismo, em suma, seria a filosofia de uma *razão abstrata*, de uma razão (natureza, lei etc.) sem história, ou seja, de uma razão em que os valores éticos, as teorias filosóficas, os princípios teológicos ou as normas jurídicas seriam desprovidos de dimensão histórica.

E se os românticos julgaram o pensamento iluminista como abstrato, Hegel — que, nas *Lições sobre a história da filosofia*, fala com admiração da crítica iluminista contra a velha sociedade —, na *Fenomenologia do espírito* julga o Iluminismo como um discurso superficial, tedioso e abstrato, que "não pode dar o conceito de nada". E para o Marx da *Ideologia alemã*, o Iluminismo "é em tudo e por tudo especulativo".

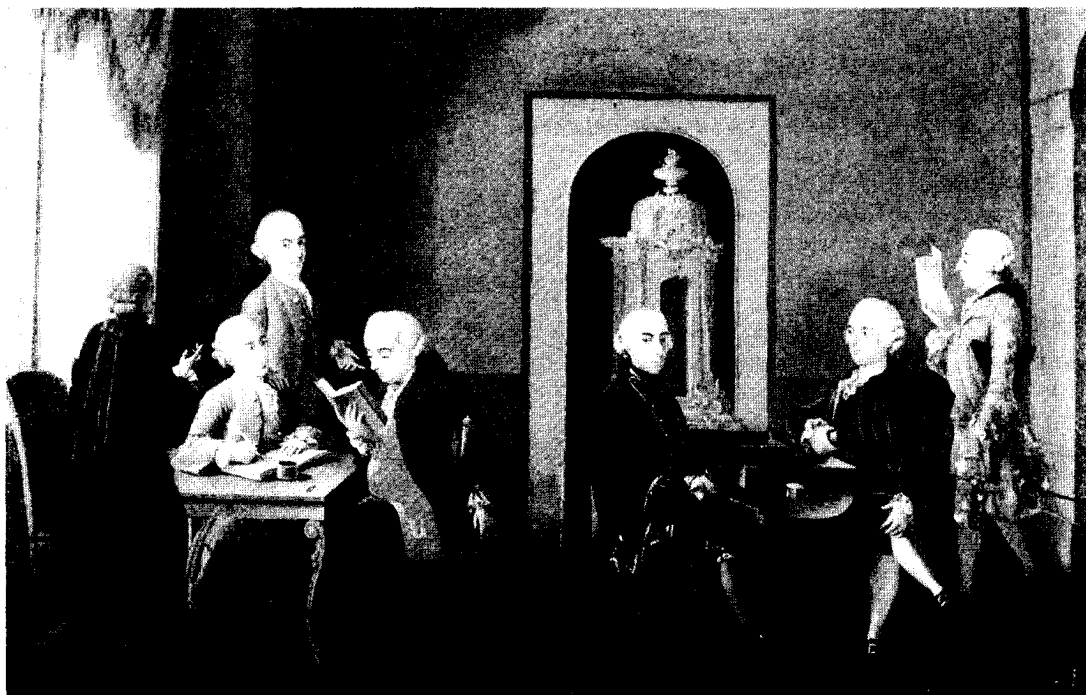
3 As teses dos estudiosos modernos sobre a "anti-historicidade" dos iluministas

A historiografia contemporânea sobre o século XVIII e sobre o Iluminismo parece bem desvinculada de exasperadas relações com o romantismo. Entretanto, o juízo que os românticos fizeram do Iluminismo como de um pensamento abstrato, desprovido de sentido de história e até "anti-histórico", é uma opinião que ainda custa a morrer. Na verdade, foi precisamente a filosofia iluminista que *conquistou aquele mundo histórico* do qual o romantismo se vangloriará, e com justa razão.

Podemos encontrar essa tese em escritos já famosos, como *O século XVIII e o mundo histórico*, de W. Dilthey (1901),

No alto, calendário do ano II da República francesa, 1793-1794; acima, o frontispício da Declaração dos direitos do homem e do cidadão, *de 1789.*

A filosofia do Iluminismo, de E. Cassirer (1932), e *As origens do historicismo,* de F. Meinecke (1936).

É precisamente Dilthey quem escreve que foi com o Iluminismo que, "pela primeira vez, a história universal alcançou uma conexão que nascia da própria consideração empírica; ela era racional em virtude da concatenação de todos os acontecimentos segundo o princípio de causa e efeito, e era criticamente superior em virtude da rejeição de qualquer superação da realidade dada em representações que a transcendessem. Os fundamentos de tal construção estavam no emprego inteiramente despreconceituoso da crítica histórica, que não se detinha sequer diante das mais sagradas relíquias do passado, e em um método comparativo que se estendia a todos os estágios da humanidade".

E, por seu turno, Cassirer sustenta que, enquanto o Iluminismo encontra diante de si a ciência como um dado de fato, deve ao contrário *levar a história para dentro da razão empírica,* isto é, deve conquistar o mundo histórico: "Com efeito, foi o século XVIII que formulou também neste campo o verdadeiro quesito filosófico fundamental. Ele se pergunta quais são as 'condições de possibilidade' da história, do mesmo modo como pergunta quais são as condições de possibilidade do conhecimento natural. E procura estabelecer [...] essas condições: esforçar-se por encontrar o 'significado' dos fatos históricos, tendendo também em relação a eles a um conceito claro e distinto, procurando estabelecer a relação entre o 'universal' e o 'particular', entre a 'idéia' e a 'realidade', entre as 'leis' e os 'fatos', assinalando limites seguros entre uns e outros". Na opinião de Cassirer, a realidade é que "há uma estranha ironia no fato de que o romantismo, acusando o Iluminismo em nome da história, cai precisamente no erro que censura em seu adversário".

A Academia dos Punhos em uma pintura de Antônio Perego. A partir da esquerda: Alfonso Longo, Alessandro Verri, G. B. Biffi, Cesare Beccaria, Luigi Lambertenghi, Pietro Verri, Giuseppe Visconti di Saliceto.

VI. Pierre Bayle e "a descoberta do erro" como tarefa do historiador

• **A obra de Pierre Bayle (1647-1706), sobretudo com os *Pensamentos sobre o cometa* (1682) e o *Dicionário histórico-crítico* (1697), é de importância fundamental para compreender a tratação das questões históricas em âmbito iluminista, dirigida em primeiro lugar contra a *pretensa autoridade da tradição*.**

O historiador deve cuidar dos interesses da verdade → *§ 1*

Na história, segundo Bayle, não se vê um plano preestabelecido e sabiamente ordenado, e sim uma coleção de delitos e desventuras; a tarefa do historiador consiste, portanto, em *construir e estabelecer o fato histórico* através da descoberta e da progressiva eliminação do erro. Os *fatos históricos*, portanto, não são pedras definidas com as quais o historiador deve construir seu edifício, mas um material de construção que deve ser *conquistado*.

Bayle é, portanto, o fundador da acribia histórica, razão pela qual o historiador autêntico não deve ser agitado por nenhuma paixão, mas deve cuidar unicamente dos interesses da verdade. E, depois de Bayle, a acribia histórica e a análise dos eventos singulares serão considerados momentos dos quais não se pode mais prescindir.

1 Bayle é o fundador da acribia histórica

A filosofia do século XVIII considera os problemas da história como os da natureza. E para captar as questões históricas no mundo da razão, é fundamental a obra de Pierre Bayle (1647-1706).

Em 1682, Bayle publicou os *Pensamentos sobre o cometa* e, em 1697, saiu o seu *Dicionário histórico-crítico*. O aparecimento de um cometa em 1681 foi a oportunidade aproveitada por Bayle para criticar a crença difundida de que os cometas são presságios de desgraças e "ameaçam o mundo com uma infinidade de males". Bayle sustenta não poder admitir que "um doutor, cuja função não é a de exercer dotes de persuasão sobre o povo e cujo alimento espiritual deveria ser exclusivamente a pura razão, considere com respeito idéias tão pouco fundadas e se satisfaça com a tradição e com passagens tiradas de poetas e de historiadores".

O ataque de Bayle contra a *pretensa autoridade da tradição* é frontal: "É pura ilusão pretender que uma opinião que se transmite de século em século e de geração em geração jamais possa ser totalmente falsa. Um exame, mesmo superficial, das causas que estão na base de certas opiniões e dos motivos que as perpetuam de pai para filho revelará que semelhante pretensão não encontra nenhum apoio na razão". E Bayle não critica somente a idéia da influência dos cometas sobre os acontecimentos humanos, mas também discute sobre os milagres, não aceita a identificação do ateísmo com a imoralidade, admite que seja possível uma sociedade feita de ateus, sustenta que a convenção social é a base de muitos costumes, e assim por diante. E Bayle se mostra ainda mais radical com seu *Dicionário histórico-crítico*,

Pierre Bayle (1647-1706) em um retrato da época.

cujos 2.038 densos verbetes pretendiam ser um *registro de erros*. Ele não teme a acusação de ser um *minutissimarum rerum minutissimus scrutator*, nem se deixa fascinar pela miragem do sistema. Em sua opinião, não se vê na história um plano preestabelecido e sabiamente ordenado. O que percebemos nela é muito mais uma coleção de delitos e desventuras. E a função do historiador é precisamente a construção e o estabelecimento do fato histórico, através da descoberta e da eliminação progressiva do erro.

Por conseguinte, o que confere ao *Dicionário histórico-crítico* de Bayle "um valor imortal é a circunstância de que ele concebeu o puro conceito do 'fato' em sua profunda problematicidade. Bayle não considera mais os fatos particulares como pedras definidas, com as quais o historiador deve erguer o seu edifício; aquilo que o atrai e fascina é o trabalho intelectual que leva à conquista desse material de construção".

Bayle foi, portanto, fundador da acribia histórica. Com efeito, ele não é filósofo ou teólogo da história, como Bossuet. É um lógico da história. E precisamente por isso "ele conquistou méritos em relação à história, méritos que talvez não sejam menores do que os de Galileu em relação ao conhecimento da natureza". Eis o seu imperativo: "Quem conhece as leis da história concordará comigo em que um historiógrafo fiel à sua função deve se desembaraçar do espírito de adulação e maledicência. Ele deve o mais possível pôr-se na condição do historiador que não é agitado por nenhuma paixão. Insensível a todas as outras coisas, deve se preocupar apenas com os interesses da verdade e, por amor à verdade, deve sacrificar a sensibilidade por um mal que lhe tenha sido feito ou a recordação de um benefício recebido, até mesmo o amor pela pátria. [...] O historiador enquanto tal não tem pai, nem mãe, nem descendentes. Se alguém lhe pergunta de onde vem, deve responder: 'Não sou francês nem alemão, nem inglês nem espanhol, sou cosmopolita; não estou a serviço do imperador nem do rei da França, mas exclusivamente a serviço da verdade; esta é a minha única rainha, à qual prestei juramento de obediência.' "

É com base nessas idéias e no imperativo ético que elas contêm que Bayle se torna o chefe espiritual do Iluminismo, afirma Cassirer. E não devemos esquecer que, entre a primeira e a segunda obra de Bayle, havia aparecido em 1688 o *Confronto entre os antigos e os modernos*, de Charles Perrault, onde os antigos já não são mais vistos como os "gigantes" sobre cujos ombros estariam aqueles "anões" que são os modernos, e onde a verdadeira antiguidade deve ser encontrada nos modernos, que tiveram condições de acumular mais conhecimentos e fazer mais experiências.

E se Bayle teve o mérito, junto aos pósteros, de lhes ter ensinado a encontrar e construir os *fatos*, depois de Bayle a acribia histórica e a análise dos eventos singulares serão consideradas momentos dos quais não se pode mais prescindir. Veremos isso quando falarmos da história (das idéias, dos costumes e, em suma, da civilização) em Voltaire ou mesmo em Montesquieu. E isso também é testemunhado pelos trabalhos do inglês Edward Gibbon (1737-1794), autor da *História da decadência e queda do Império Romano* (1776-1787); e do escocês William Robertson (1721-1793), autor de uma *História da Escócia* (1759), da *História do reinado de Carlos V* (1769) e de uma *História da América* (1777).

OEUVRES DIVERSES

DE

Mr. PIERRE BAYLE,

PROFESSEUR EN PHILOSOPHIE, ET EN HISTOIRE, A ROTTERDAM:

Contenant tout ce que cet Auteur a publié sur des matieres de THEOLOGIE, de PHILOSOPHIE, de CRITIQUE, d'HISTOIRE, & de LITTERATURE; excepté son

DICTIONNAIRE HISTORIQUE ET CRITIQUE.

TOME PREMIER.

A LA HAYE,

Chez P. HUSSON, T. JOHNSON, P. GOSSE, J. SWART, H. SCHEURLEER, J. VAN DUREN, R. ALBERTS, C. LE VIER, F. BOUCQUET

M DCC XXVII.

[illegible]

Frontispício das Oeuvres diverses *de Bayle (1727), em que está reunida toda a obra do filósofo, exceto o* Dictionnaire historique et critique.

Kant

1 O que é o Iluminismo

A Resposta à pergunta: o que é o Iluminismo? *apareceu em 1784 em uma revista berlinense. Nela, Kant, o maior dos iluministas, além de dar a famosa definição de "iluminismo" (ou "esclarecimento": em alemão a palavra é* Aufklärung*), distingue entre uso público e uso privado da razão, pondo na liberdade de fazer uso público da razão em todos os campos do saber humano a condição principal para todo progresso "iluminado": e esta, pode-se dizer, foi efetivamente a máxima aspiração dos iluministas.*

1. Definição do Iluminismo

O Iluminismo é a saída do homem de um estado de menoridade que deve ser imputado a ele próprio. Menoridade é a incapacidade de servir-se do próprio intelecto sem a guia de outro. *Imputável a si próprios* é esta menoridade se a causa dela não depende de um defeito da inteligência, mas da falta de decisão e da coragem de servir-se do próprio intelecto sem ser guiado por outro. *Sapere aude!*[1] Tem a coragem de servir-te da *tua própria* inteligência! – é, portanto, o lema do Iluminismo.

2. Dificuldade para o homem de sair do estado de menoridade

A preguiça e a vileza são as causas pelas quais tão grande parte dos homens, depois que a natureza há muito tempo os liberou da heterodireção (*naturaliter maiorennes*), ainda permanecem de bom grado em estado de menoridade por toda a vida; e esta é a razão pela qual é tão fácil que outros se erijam como seus tutores. É tão cômodo ser menor! Se eu tiver um livro que pensa por mim, um diretor espiritual que tem consciência por mim, um médico que decide por mim sobre a dieta que me convém etc., não terei mais necessidade de me preocupar por mim mesmo. Embora eu goze da possibilidade de pagar, não tenho necessidade de pensar: outros assumirão por mim essa enjoada tarefa. De modo que significativa maioria dos homens (e com eles todo o belo sexo) consideram a passagem ao estado de maioridade, além de difícil, também muito perigosa, e provêm já os tutores que assumem com muita benevolência o cuidado vigilante sobre eles. Depois de tê-los em um primeiro tempo estupidificado como se fossem animais domésticos e ter cuidadosamente impedido que essas criaturas pacíficas ousassem mover um passo fora do andador de crianças em que as aprisionaram, em um segundo tempo mostram a elas o perigo que as ameaça caso tentassem caminhar sozinhas. Ora, este perigo não é assim tão grande como se lhes faz crer, pois ao preço de alguma queda elas por fim aprenderiam a caminhar: mas um exemplo deste gênero as torna em todo caso medrosas e em geral dissuade as pessoas de qualquer tentativa ulterior.

É, portanto, difícil para cada homem particular desembaraçar-se da menoridade que para ele se tornou quase uma segunda natureza. Ele chega até a amá-la e, no momento, é realmente incapaz de servir-se de seu próprio intelecto, pois nunca lhe foi permitido colocá-lo à prova. Regras e fórmulas, estes instrumentos mecânicos de uso racional, ou melhor, de um abuso de suas disposições naturais, são os laços de uma menoridade eterna. Mesmo que deles conseguisse se soltar, mais não faria que um salto inseguro até mesmo sobre os mais pequenos buracos, pois não estaria treinado a tais movimentos livres. Portanto, apenas poucos conseguem, com a educação do próprio espírito, desembaraçar-se da menoridade e assim caminhar com passo seguro.

Que, ao contrário, um público[2] se ilumine por si próprio é coisa grandemente possível; ou melhor, se lhe for deixada a liberdade, é quase inevitável. Nesse caso, com efeito, se encontrarão sempre, até entre os tutores oficiais da grande multidão, alguns livres-pensadores que, depois de terem sacudido de si o jugo da tutela, espalharão o sentimento da avaliação racional do próprio valor e da vocação de todo homem a pensar por si próprio. A este respeito há o fenômeno singular de que o público, que em um primeiro tempo foi posto por aqueles sob tal jugo, os obrigue depois ele próprio a aí permanecerem, tão logo tenham a isso instigado aqueles de seus tutores que fossem eles próprios incapazes de qualquer esclarecimento. Semear preconceitos é tão perigoso exatamente porque terminam por recair sobre

---

[1] "Tem a coragem de saber!": Horácio, *Epístolas* I, 2, 40.

[2] A expressão "o público" tinha no séc. XVIII três possíveis acepções. Significava, em contraposição ao indivíduo, a totalidade das pessoas reunidas em certo lugar ou espaço (província ou Estado), ou o público dos leitores de determinado escritor, e ainda o conjunto das pessoas que pertencem a uma época histórica.

seus autores ou sobre os predecessores de seus autores. Por isso o público pode chegar ao esclarecimento apenas lentamente. Talvez uma revolução poderá, sim, determinar a liberação em relação a um despotismo pessoal e de uma opressão ávida de ganho ou de poder, mas nunca uma verdadeira reforma do modo de pensar. Ao contrário: novos preconceitos servirão da mesma forma que os antigos para colocar no andador a grande multidão de quem não pensa.

3. Condição essencial para o Iluminismo é a liberdade de fazer uso público da razão

Todavia, para esse esclarecimento não é preciso mais que a *liberdade*; e precisamente a mais inofensiva de todas as liberdades, isto é, a de *fazer* uso *público* da própria razão em todos os campos. Mas em todos os lugares ouço gritar: *não raciocineis*! O oficial diz: não raciocineis, mas fazei exercícios militares! O intendente de finanças: não raciocineis, mas pagai! O clero: não raciocineis, mas acreditai! (Há apenas um único senhor no mundo[3] que diz: *raciocinai* o quanto quiserdes e sobre tudo aquilo que quiserdes, *mas obedecei*!). Aqui existe, em todo lugar, limitação da liberdade.

a. Uso público e uso privado da razão

Todavia, qual limitação é obstáculo para o Iluminismo, e qual não o é, ou melhor, até o favorece? Respondo: o uso *público* da própria razão deve ser livre em todo tempo, e apenas ele pode atuar o esclarecimento entre os homens; o *uso privado* da razão, ao contrário, pode muito freqüentemente sofrer estreitas limitações, sem que por isso o progresso do esclarecimento seja particularmente obstaculizado. Entendo por uso público da própria razão o uso que alguém faz dela, como *estudioso*, diante de todo o público dos *leitores*. Chamo, ao contrário, de uso privado da razão aquele que a um homem é lícito desempenhar em certa profissão ou *função civil* da qual está investido. Ora, para muitas operações que se referem ao interesse da comunidade é necessário certo mecanicismo, pelo qual alguns membros dela devem se comportar de modo puramente passivo, de modo que mediante uma harmonia artificial o governo os induza a concorrer aos fins comuns ou ao menos a não contrastar com estes. Aqui, obviamente, não é permitido raciocinar, mas deve-se obedecer. Todavia, enquanto ao mesmo tempo estes membros da máquina governante se consideram como membros de toda a comunidade e, mais ainda, da sociedade cosmopolita, e estão, portanto, na qualidade de estudiosos que com os escritos se dirigem a um público no sentido próprio da palavra, eles podem certamente raciocinar, sem com isso lesar a atividade à qual estão destinados como membros parcialmente passivos. Desse modo, seria bastante pernicioso que um oficial, ao qual foi dada uma ordem por seu superior, quisesse em serviço publicamente raciocinar sobre a oportunidade e a utilidade dessa ordem: ele deve obedecer. Mas é iníquo impedir que ele, na qualidade de estudioso, faça suas observações sobre erros cometidos nas operações de guerra e as submeta ao julgamento de seu público. O cidadão não pode se furtar a pagar os tributos que lhe são impostos; e uma crítica inoportuna de tais imposições, quando devem ser executadas por ele, pode até ser punida como escândalo (pois poderia induzir a desobediências generalizadas). Contudo, este não age contra o dever de cidadão se, como estudioso, manifestar abertamente seu pensamento sobre a inconveniência ou também sobre a injustiça destas imposições. Dessa forma, espera-se que um eclesiástico ensine o catecismo aos aprendizes e à sua comunidade religiosa segundo o credo da Igreja da qual depende, porque é com esta condição que ele foi assumido; mas, como estudioso, ele tem a plena liberdade e até a tarefa de comunicar ao público todos os pensamentos que um exame severo e bem-intencionado lhe sugeriu a respeito dos defeitos daquele credo, e também suas propostas de reforma da religião e da Igreja. Nisso não há nada de que a consciência possa tornar-se culpada. Aquilo que ensina como parte de sua profissão, como funcionário da Igreja, ele de fato o expõe como algo em torno do qual não tem a liberdade de ensinar conforme suas próprias idéias, mas que tem a tarefa de ensinar segundo as instruções e em nome de outro. Ele dirá: nossa Igreja ensina isto e aquilo, e estas são as provas de que ela se vale. Toda a utilidade prática que pode derivar para sua comunidade, ele portanto a tirará dos princípios que ele próprio não subscreveria com plena convicção, mas a cujo ensinamento pode em todo caso se empenhar porque não é de modo algum impossível que neles não se encontre alguma verdade, e em todo caso, ao menos, neles não se encontra nada que contradiga a religião interior. Se, ao contrário, acreditasse encontrar aí algo que a contradiga, ele não poderia exercitar sua função com consciência; deveria demitir-se. O uso que um ministro de ensino oficial faz da própria razão diante de sua

[3]Alusão a Frederico II da Prússia (1740-1786).

comunidade religiosa é, portanto, apenas um *uso privado*; e isso porque aquela comunidade, por maior que seja, é sempre apenas uma reunião doméstica; e sob este aspecto ele, como padre, não está livre e não o pode sequer ser, pois exerce um cargo que lhe vem de outros. Ao contrário, como estudioso que fala com os escritos ao público propriamente dito, isto é, ao mundo e, portanto, como eclesiástico no *uso público* de sua própria razão, goza de uma liberdade ilimitada de valer-se de sua própria razão e de falar por si mesmo. Que os tutores do povo (nas coisas espirituais) devam por sua vez permanecer sempre na menoridade é um absurdo que tende a perpetuar os absurdos.

4. Criar obstáculos contra o progresso das luzes é um crime contra a natureza humana

Contudo, uma sociedade de eclesiásticos, por exemplo, uma assembléia eclesial ou uma venerável "classe" (como ela se autodefine entre os holandeses), não teria por acaso o direito de obrigar-se por juramento a certo credo religioso imutável, para exercer de tal modo sobre cada um de seus membros e, por meio deles, sobre o povo uma tutela contínua e até para tornar eterna essa tutela? Eu digo que isso é de fato impossível. Tal contrato, dirigido a manter a humanidade para sempre longe de qualquer progresso ulterior no esclarecimento, é irritante e nulo de modo absoluto, mesmo que fosse sancionado pelo poder soberano, pelas Dietas imperiais pelos mais solenes tratados de paz. Nenhuma época pode coletivamente empenhar-se com juramento a pôr a época sucessiva em uma condição que a coloque na impossibilidade de estender seus conhecimentos (sobretudo quando são tão necessários), de libertar-se dos erros e em geral de progredir no esclarecimento. Isso seria um crime contra a natureza humana, cuja destinação originária consiste justamente nesse progresso; e, portanto, as gerações sucessivas estão perfeitamente legitimadas a rejeitar tais convenções como não autorizadas e ímpias. A pedra de toque de tudo aquilo que se pode impor como lei a um povo está no quesito: um povo pode impor a si próprio tal lei? Isso sim seria uma coisa possível, por assim dizer, na espera de uma lei melhor e por breve tempo determinado, com o fim de introduzir certa ordem, mas com a condição de que entrementes se deixe livre todo cidadão, sobretudo o homem de Igreja, de fazer sobre os defeitos da instituição vigente suas observações publicamente, em sua qualidade de estudioso, isto é, mediante seus escritos; e isso enquanto a ordem constituída se mantiver sempre em vigor até que as novas visões nessa matéria não tenham alcançado no público tanta difusão e crédito que os cidadãos, com a união de seus votos (mesmo que não de todos), estejam em grau de apresentar ao soberano uma proposta dirigida a proteger as comunidades que estivessem de acordo para uma mudança para melhor da constituição religiosa segundo suas idéias, e sem prejuízo para as comunidades que, ao contrário, pretendessem permanecer na antiga constituição. Mas entrar em acordo para manter em vigor, mesmo que apenas pela duração da vida de um homem, uma constituição religiosa imutável que ninguém possa publicamente pôr em dúvida, e com isso anular por assim dizer uma fase cronológica do caminho da humanidade para sua melhora e tornar essa fase estéril e por isso mesmo talvez até danosa para a posteridade, não é absolutamente lícito. Um homem pode, de fato, por sua própria pessoa, e também em tal caso apenas por certo tempo, diferir de iluminar-se sobre aquilo que ele próprio deve saber; mas renunciar a isso para si e, mais ainda, para a posteridade, significa violar e calcar aos pés os sagrados direitos da humanidade. Ora, aquilo que nem sequer um povo pode decidir a respeito de si próprio, menos ainda o pode um monarca a respeito do povo; com efeito, seu prestígio legislativo se funda precisamente sobre o fato de que em sua vontade ele resume a vontade geral do povo. Embora vigie para que toda verdadeira ou presumida melhora não contrarie a ordem civil, ele não pode de resto senão deixar seus súditos livres de fazer o que crêem necessário para a salvação de sua alma. [...] O monarca acarreta detrimento à sua própria majestade caso se intrometa nessas coisas, considerando que os escritos nos quais seus súditos põem às claras suas idéias sejam passíveis de controle por parte do governo, tanto se ele faz isso invocando a própria intervenção autocrática e expondo-se à reprovação de que *Caesar non est supra grammaticos*,[4] como, e com maior razão, se ele abaixa seu poder supremo a ponto de sustentar o despotismo espiritual de algum tirano em seu Estado contra todos os outros seus súditos.

5. A época atual é "de iluminismo", não uma época "iluminada"

Se agora perguntarmos: nós, atualmente, vivemos em uma era *iluminada*?, então a resposta é: não, e sim em uma era de *iluminismo*.

[4] "O imperador não tem autoridade sobre os gramáticos".

Que na situação atual os homens tomados em massa já estejam em grau, ou que apenas possam ser postos em grau de valer-se seguramente e bem de seu próprio intelecto nas coisas da religião, sem a guia de outros, é uma condição da qual ainda nos encontramos muito distantes. Mas que a eles, agora, esteja aberto o campo para trabalhar e emancipar-se para tal estado, e que os obstáculos à difusão do esclarecimento geral ou à saída da menoridade a eles próprios imputável pouco a pouco diminuam, disso temos, ao contrário, sinais evidentes. [...]

Um príncipe que não crê indigno de si dizer que considera seu *dever* não prescrever nada aos homens nas coisas de religião, mas deixar-lhes nisso plena liberdade, e que, portanto, afasta de si também o nome orgulhoso da *tolerância*, é ele próprio iluminado e merece que o mundo e a posteridade reconheçam ser digno de elogio como aquele que por primeiro emancipou o gênero humano da menoridade, ao menos por parte do governo, e deixou livre cada um de valer-se de sua própria razão em tudo aquilo que é questão de consciência. [...] Este espírito de liberdade se estende também para o exterior, até o ponto em que ele deve lutar contra obstáculos exteriores suscitados por um governo que entende mal a si próprio. O governo, com efeito, tem em todo caso diante dos olhos um exemplo resplandecente que mostra que a paz pública e a concórdia da comunidade nada têm a temer da liberdade. Os homens se empenham por si mesmos para sair pouco a pouco da barbárie, contanto que não se recorra a instrumentos artificiais para nela mantê-los.

6. O Iluminismo deve se referir sobretudo às coisas de religião

Coloquei particularmente nas *coisas de religião* o ponto culminante do esclarecimento, isto é, da saída dos homens de um estado de menoridade que deve ser imputado a eles próprios; em relação às artes e às ciências, com efeito, nossos regentes não têm nenhum interesse de exercitar a tutela sobre seus súditos. Além disso, a menoridade em coisas de religião é entre todas as formas de menoridade a mais danosa e também a mais humilhante. Mas o modo de pensar de um soberano que favorece aquele tipo de esclarecimento vai ainda além, pois ele vê que até em relação à *legislação* por ele estabelecida não se corre perigo em permitir aos súditos fazer uso *público* de sua razão e de expor publicamente ao mundo suas idéias sobre um melhor arranjo da própria legislação, até criticando abertamente a existente. [...]

7. Um paradoxo: uma liberdade civil maior põe maiores limites à liberdade do espírito do povo

Todavia, também é verdade que apenas aquele que, iluminado ele próprio, não tem medo das sombras e ao mesmo tempo dispõe, como garantia da paz pública, de um exército numeroso e bem disciplinado, pode enunciar aquilo que uma república não pode arriscar-se a dizer: *raciocinai o quanto quiserdes e sobre tudo aquilo que quiserdes; apenas obedecei!* Revela-se aqui um estranho e inesperado curso das coisas humanas; como, de resto, em outros casos, considerando esse curso em tamanho grande, quase tudo nele parece paradoxal. Um maior grau de liberdade civil parece favorável à liberdade do *espírito* do povo, e todavia põe a ela limites intransponíveis; um grau menor de liberdade civil, ao contrário, oferece ao espírito o espaço para desenvolver-se com todas as suas forças. Portanto, se a natureza desenvolveu sob este duro invólucro o germe do qual ela toma o mais terno cuidado, isto é, a tendência e vocação para o *livre pensamento*, esta tendência e vocação gradualmente reagem sobre o modo de sentir do povo (motivo pelo qual este, pouco a pouco, torna-se sempre mais capaz da *liberdade de agir*) e finalmente até sobre os princípios do *governo*, o qual percebe que é vantagem para si próprio tratar o homem, que doravante é *mais que uma máquina*,[5] de modo conforme com a dignidade que ele tem.

I. Kant,
Resposta à pergunta: o que é o Iluminismo?
(1784).

[5]Alusão a Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) e a seu livro *O homem máquina* (1748). La Mettrie, expulso da França por causa de seu materialismo ateu, encontrara asilo em Berlim.

Capítulo décimo segundo

O Iluminismo na França

I. A Enciclopédia

• O empreendimento mais representativo da cultura e do espírito do Iluminismo francês é uma obra coletiva, dirigida por Denis Diderot (e Jean d'Alembert até 1758): a *Enciclopédia ou dicionário racionalizado das ciências, das artes e dos ofícios*. Publicada entre 1751 e 1772 com várias interrupções devidas a ataques e a decretos de supressão de volumes, a *Enciclopédia* resultou por fim em 17 volumes de texto, mais 11 volumes de ilustrações gravadas sobre cobre, representando as artes e os ofícios da época.

A Enciclopédia*: gênese, estrutura, finalidade e princípio fundamental → § 1-6*

A *Enciclopédia* foi um instrumento poderoso de difusão de uma cultura renovada e crítica, dirigida a romper com o ideal do saber erudito e retórico, e aberta à história, à sociedade e ao saber técnico-científico. Entre os colaboradores de maior porte, além de Diderot e d'Alembert, encontramos Voltaire, d'Holbach, Quesnay, Turgot, Montesquieu, Rousseau, Friedrich Melchior Grimm, Helvétius. A parte mais original da obra encontra-se na tratação das artes e dos ofícios; na esteira da concepção baconiana, dirigida a realizar entre teoria e prática uma união fecunda de resultados úteis à humanidade, a *Enciclopédia* sancionou o resgate das "artes mecânicas", que fora um traço fundamental da revolução científica.

A *finalidade principal* da *Enciclopédia* foi a de unificar os conhecimentos dispersos sobre a face da terra, expondo seu sistema e transmitindo-o às gerações futuras, a fim de que as obras dos séculos passados não se tornassem inúteis para os séculos sucessivos. O *princípio fundamental* em que os enciclopedistas se inspiraram foi o de *ater-se aos fatos*, fiéis à tese empirista segundo a qual todos os conhecimentos humanos derivam das sensações; foi justamente partindo deste princípio que os enciclopedistas revalorizaram as artes mecânicas, empenhando-se em debelar a difusa distinção prejudicial entre artes liberais e artes mecânicas.

1 Gênese da Enciclopédia

O empreendimento mais representativo da cultura e do espírito do Iluminismo francês é constituído pela obra coletiva *Enciclopédia ou dicionário racionalizado das ciências, das artes e dos ofícios*. Essa obra teve sua origem na idéia do livreiro parisiense Le Breton, que projetou a tradução para o francês do *Dicionário universal das artes e das ciências*, do inglês Ephraim Chambers. Entretanto, tal proposta caiu por terra devido a várias divergências. Foi então que Denis Diderot mudou o plano do trabalho e, juntamente com Jean d'Alembert, apontou para objetivos bem mais ambiciosos.

O *Prospectus* da *Enciclopédia* foi distribuído em novembro de 1750, começando-se a reunir as subscrições que, desde o primeiro momento, foram numerosas. O primeiro volume apareceu em fins de junho de 1751. E as reações não tardaram a se fazer sentir em tons bastante pronunciados,

a ponto de que em 7 de janeiro de 1752 foi emanado um decreto de suspensão dos primeiros dois volumes.

Essas dificuldades, também devido ao apoio de altas personagens, foram porém superadas; em 1753, apareceu o terceiro volume e depois, ao ritmo de um por ano, apareceram outros volumes, até que, em 1757, foi publicado o sétimo volume.

Nesse momento, devido também ao clima que se seguiu ao atentado contra o rei em 1757 e devido ainda ao decreto real relativo a medidas diretas e mais severas para controlar a imprensa de oposição, os ataques contra a *Enciclopédia* se multiplicaram e tiveram por efeito a decisão (em 1758) de d'Alembert de retirar-se da empresa. A insistência de Voltaire e Diderot para que d'Alembert recuasse do seu propósito de nada valeram. Desse modo, enquanto Diderot ficava como o único diretor da obra, assumindo toda a responsabilidade e o imenso trabalho exigidos pela continuação do empreendimento, a *Enciclopédia* registrava a crise mais séria de sua história. Em 1772 foi publicado o último dos remanescentes dez volumes de texto.

2 Colaboradores e estrutura da *Enciclopédia*

A *Enciclopédia* foi um poderoso instrumento de difusão de uma cultura renovada e crítica, de uma cultura que pretende romper com o ideal do saber erudito e retórico, aberto aos problemas da sociedade, à ciência e à técnica.

Entre os colaboradores mais destacados da *Enciclopédia* podemos encontrar, além de Diderot e d'Alembert, também Voltaire, d'Holbach, Quesnay, Turgot, Montesquieu, Rousseau, Friedrich Melchior Grimm e Helvétius.

Entretanto, deve-se notar que a colaboração de Montesquieu se reduz ao verbete "Gosto"; a de Turgot limita-se aos verbetes "Etimologia" e "Existência" (neste último verbete, Turgot, nas pegadas de Locke, fala da existência do "eu", do mundo externo e de Deus); a contribuição de Rousseau refere-se substancialmente a questões de música.

Alguns dos mais importantes verbetes políticos e econômicos revelam uma linha moderada e reformista. E o mesmo ocorre com os verbetes teológicos, que, confiados a religiosos como Mollet, de Prades e Morellet, pretendiam conciliar as novas idéias com a mais escrupulosa ortodoxia. Os verbetes filosóficos redigidos por Diderot, que acentuavam temas anti-religiosos, porém, eram mais polêmicos.

De grande relevo é, além disso, o peso que, tanto nos verbetes históricos como nos artigos referentes à pesquisa histórica, a *Enciclopédia* dá aos princípios da crítica histórica. São notáveis os verbetes matemáticos, de física matemática e de mecânica, redigidos por d'Alembert.

3 Importância dada pela *Enciclopédia* às profissões e às técnicas

Mas a parte mais original é a que diz respeito ao tratamento da *Enciclopédia* referente às artes e aos ofícios.

Nas pegadas da concepção baconiana, voltada para a superação da verbosidade estéril da velha filosofia e para a realização, com tal objetivo, de uma união entre teoria e prática que fosse fecunda em resultados úteis para a humanidade, a *Enciclopédia* sancionou o resgate das "artes mecânicas", que havia sido um dos traços fundamentais da revolução científica.

Diderot quis realizar tais propósitos indo informar-se diretamente nas oficinas dos artesãos. Além disso, ele teve de obter algumas máquinas e executar pessoalmente alguns trabalhos; às vezes, chegou até a construir as máquinas mais fáceis e *executou péssimos trabalhos para ensinar aos outros a fazerem bons trabalhos*. Como ele próprio confessou, o fato é que descobriu que não podia em absoluto descrever manobras e certas produções na *Enciclopédia* se não houvesse acionado a máquina com as próprias mãos, e se não houvesse visto formar-se a obra sob seus próprios olhos.

Além disso, confessou também que havia constatado a *ignorância em relação à maior parte dos objetos que usamos na vida, e a necessidade de sair dessa ignorância*. Reconheceu que ignorava o nome de muitos instrumentos e engrenagens, de que anteriormente se havia iludido de possuir um rico vocabulário e que, na verdade, tinha agora de aprender com os artesãos uma miríade de termos.

Entretanto, já se observou que, na verdade, a *Enciclopédia* descreve o automatismo técnico que era a máquina para fazer meias, mas que, para Diderot, a *verdadeira técnica* era a constituída pelos artesãos tradicionais, tanto que não dedica muita atenção à máquina a vapor, que após pouco tempo adquiriria importância social verdadeiramente perturbadora.

Em todo caso, permanece verdadeiro que com a *Enciclopédia* adquire nova importância e nova dimensão cultural a consciência da importância essencial das técnicas.

4 Finalidade da *Enciclopédia*

Isso é o que tínhamos sobre a história, os colaboradores e, brevemente, os conteúdos da *Enciclopédia.*

Vamos, porém, aos princípios filosóficos que inspiraram essa grande obra e aos objetivos que ela pretendia alcançar.

Pois bem, no *Discurso preliminar* a propósito do objetivo da *Enciclopédia,* d'Alembert escreve que "a ordem enciclopédica dos nossos conhecimentos consiste em reuni-los no menor espaço possível e, por assim dizer, fazer o filósofo assumir um ponto de vista bastante elevado acima desse labirinto, de modo a fazê-lo perceber em seu conjunto as ciências e as artes principais, abarcar com único olhar os objetos das especulações e as operações que se podem realizar com esses objetos, distinguir os ramos gerais dos conhecimentos humanos, os seus pontos de contato e separação e, por vezes, entrever inclusive os caminhos ocultos que os conjugam".

E no verbete "Enciclopédia" da própria obra podemos ler: "O objetivo de uma Enciclopédia é o de unificar os conhecimentos espalhados sobre a face da terra e de expor o sistema e transmiti-lo àqueles que virão depois de nós, para que as obras dos séculos passados não fiquem inúteis para os séculos posteriores, para que nossos netos, tornando-se mais instruídos, possam ser ao mesmo tempo mais virtuosos e mais felizes, e para que nós não desapareçamos sem que tenhamos merecido o reconhecimento do gênero humano [...]. Percebemos que a *Enciclopédia* só podia ser tentada em um século filosófico e que esse século havia chegado".

5 O princípio inspirador da *Enciclopédia*: ater-se aos fatos

O princípio que inspira a *Enciclopédia* é o de que é preciso ater-se aos fatos. Podemos ler ainda no *Discurso preliminar:* "Não há nada de mais indiscutível do que a existência de nossas sensações. Para provar que elas são o princípio de todos os nossos conhecimentos, é suficiente demonstrar que elas podem sê-lo. Com efeito, em boa filosofia, toda dedução que parta dos fatos ou de verdades bem conhecidas é preferível a um discurso que se baseie em meras hipóteses, ainda que geniais".

Foi justamente a partir desse princípio que os *enciclopedistas* reavaliaram as artes mecânicas, de modo que "a sociedade, se respeita justamente os grandes gênios que a iluminam, não deve vilipendiar as mãos que a servem. A descoberta da bússola é tão útil para o gênero humano quanto o seria para a física a explicação das propriedades da agulha magnética".

E os onze volumes das ilustrações das artes e dos ofícios constituíram, entre outras coisas, uma homenagem à sagacidade, à paciência e à engenhosidade dos artesãos.

A opinião pública, observaram os enciclopedistas, propende mais a admirar os grandes homens das artes liberais e do saber humanista. Entretanto, havia chegado o tempo de erguer um monumento aos inventores de máquinas úteis, aos descobridores da bússola, aos construtores de relógios, e assim por diante. O desprezo pelo trabalho manual está ligado à necessidade que obriga a praticá-lo, mas a maior utilidade das artes mecânicas é um bom motivo para que os cientistas as pratiquem e a sociedade as honre.

No verbete "Arte" da *Enciclopédia,* Diderot escreve que a distinção e a separação entre artes liberais e artes mecânicas fortaleceram um preconceito nefasto: o preconceito de que "o voltar-se para os objetos sensíveis e materiais" constitui uma "revogação da dignidade do espírito humano". Esse preconceito, acrescenta Diderot, "encheu as cidades de raciocinadores orgulhosos e contempladores inúteis e encheu os campos de pequenos tiranos ignorantes, ociosos e desdenhosos".

E é interessante notar que também nesse tema os enciclopedistas sentiram-se

devedores do Renascimento italiano: "Uma vez tratados tais particulares, seria injusto de nossa parte não reconhecer o nosso débito para com a Itália, que nos deu as ciências, que logo frutificaram com tanta abundância em toda a Europa. Devemos sobretudo à Itália as belas-artes e o bom gosto, bem como inumeráveis modelos de inigualável perfeição".

6 A idéia geral de saber que está na base da *Enciclopédia*

A idéia de saber que preside a estrutura da *Enciclopédia* é a de Newton e Locke.

Trata-se de um saber que vai contra "o sistema das idéias inatas, que, depois de ter dominado por longo tempo, ainda conserva alguns fautores"; de um saber que vai contra o sistema das idéias inatas porque, como já se disse, encontra o seu fundamento no âmbito das sensações. Como escreve d'Alembert, "a primeira coisa que as sensações nos revelam é a nossa existência, razão pela qual as nossas primeiras idéias reflexas dizem respeito a nós mesmos, isto é, ao princípio pensante que constitui nossa natureza e não é diferente de nós; o segundo conhecimento que devemos às sensações é a existência dos objetos externos, entre os quais encontra-se também o nosso corpo".

Seguindo Bacon, d'Alembert distingue "três maneiras diferentes pelas quais o espírito opera sobre os objetos de nossos pensamentos". "Essas três faculdades formam as três distinções gerais do nosso sistema, os três objetos gerais dos conhecimentos humanos: a *história*, que se refere à memó-

ENCYCLOPÉDIE,
OU
DICTIONNAIRE RAISONNÉ
DES SCIENCES,
DES ARTS ET DES METIERS,
PAR UNE SOCIETÉ DE GENS DE LETTRES
Mis en ordre & publié par M. *DIDEROT*, de l'Académie Royale des Sciences & des Belles-Lettres de Prusse, & quant à la PARTIE MATHÉMATIQUE, par M. *D'ALEMBERT*, de l'Académie Royale des Sciences de Paris, de celle de Prusse, & de la Société Royale de Londres.
Tantum series juncturaque pollet,
Tantum de medio sumptis accedit honoris! HORAT.
TROISIEME EDITION ENRICHIE DE PLUSIEURS NOTES
DEDIÉE
A SON ALTESSE ROYALE
MONSEIGNEUR L'ARCHIDUC
PIERRE LÈOPOLD
PRINCE ROYAL DE HONGRIE, ET DE BOHEME, ARCHIDUC D'AUTRICHE,
GRAND-DUC DE TOSCANE &c. &c. &c.
TOME PREMIER.

A LIVOURNE
DANS L'IMPRIMERIE DE LA SOCIETÉ
M. DCC. LXX.

Frontispício da edição livornense (1770) da Enciclopédia.

ria; a *filosofia*, que é fruto da razão; e as *belas-artes*, que surgem da imaginação." A história, "unindo-nos aos séculos passados através do espetáculo de seus vícios e de suas virtudes, de seus conhecimentos e de seus erros, transmite os nossos aos séculos futuros".

Por outro lado, na opinião de d'Alembert, é nos resultados da ciência que encontramos os melhores frutos da razão, ao passo que "os sonhos dos filósofos em relação às questões metafísicas não merecem nenhum lugar no conjunto dos conhecimentos reais conquistados pelo espírito humano".

II. D'Alembert e a filosofia como "ciência dos fatos"

• O cânon de fundo que guia a teoria do conhecimento de Jean Baptiste Le Rond d'Alembert (1717-1783) é que os verdadeiros princípios de toda ciência são encontrados nos *fatos simples e conhecidos*, atestados pelas sensações.

A filosofia deve ser, portanto, ciência dos fatos, e deve dar as costas aos sistemas, que são mais aptos a lisonjear a imaginação; o século XVIII é o "século da filosofia", porque ele, continuando no caminho da filosofia nova e verdadeira de Bacon, Locke e Newton, está inclinado *à crítica, à experimentação e à análise*.

Os princípios de toda ciência devem ser encontrados nos fatos simples
→ § 2

• No que se refere à religião, d'Alembert é claramente um *deísta*: a razão, a partir das leis imutáveis que divisa na natureza, chega a compreender a existência de Deus como autor da ordem do universo e como estranho às vicissitudes humanas. A religião, conseqüentemente, de fato não fundamenta a moral, que é e permanece uma questão natural, isto é, racional, porque também as idéias morais devem ser, em última análise, remetidas às sensações.

O deísmo
→ § 3-4

1 Vida e obras

Jean Baptiste Le Rond d'Alembert nasceu em Paris, em 1717. Filho de um oficial e de uma aristocrata, foi abandonado no átrio da igreja de Saint-Jean-Le-Rond, da qual tomou o nome. Criado por mulher simples, teve uma pensão do pai, podendo assim ser encaminhado para a escola. Inicialmente, interessou-se por direito e medicina; posteriormente, porém, dedicou-se apenas à matemática. Admitido muito jovem na Academia de Ciências, publicou em 1743 o *Tratado de dinâmica*, e no ano seguinte o *Tratado do equilíbrio e do movimento dos fluidos*. As *Pesquisas sobre as cordas vibratórias* são de 1746, ao passo que de 1749 são as *Pesquisas sobre a precessão dos equinócios e sobre a mutação do eixo terrestre*.

Nesse meio tempo, o trabalho para a *Enciclopédia* o absorveu por alguns anos, até que se afastou da *Enciclopédia* e de Diderot em 1758, e pouco depois também rompeu com Rousseau.

Em 1759 publica os *Elementos de filosofia*, onde exalta o "século filosófico" e delineia sua própria doutrina do progresso. As *Reflexões sobre a poesia* são de 1761; a *História da destruição dos jesuítas* é de 1765; em 1754 haviam sido publicadas as *Reflexões sobre vários aspectos importantes do sistema do mundo*. A pedido de Frederico II, d'Alembert escreve os *Esclarecimentos*, como acréscimo aos *Elementos de filosofia*, que viriam a ser publicados em 1767.

Em 1772, d'Alembert foi nomeado secretário perpétuo da Academia da França. Morreu em Paris, em 1783.

2 A filosofia como ciência dos fatos

Já falamos de algumas idéias de d'Alembert ao tratar da *Enciclopédia*. O que nos interessa aqui é reafirmar logo que a idéia de fundo que guia a teoria do conhecimento de d'Alembert é a de que a razão jamais deve abandonar seu contato com os fatos.

A filosofia, portanto, deve ser a ciência dos fatos.

Conseqüentemente, ela deve voltar as costas para os sistemas: embora esforçando-se por agradar, a filosofia não pode se permitir esquecer de que o seu objetivo principal é o de instruir.

D'Alembert nota aguçadamente que o espírito filosófico, "hoje tão em moda" e em seu século "inclinado à experimentação e à análise", excede seus limites e "parece querer introduzir discussões áridas e didáticas também nas coisas do sentimento". Naturalmente, não se pode negar, comenta d'Alembert, que isso prejudica o progresso das belas-letras, já que "também as paixões e o gosto têm sua lógica, mas ela depende de princípios inteiramente diferentes dos da lógica ordinária". E, no entanto, insiste ele, "precisamos [...] admitir que tal espírito de discussão contribuiu para libertar nossa literatura da cega admiração pelos antigos, ensinando-nos a apreciar neles somente as belezas que seríamos obrigados a admirar também nos modernos [...]".

Portanto, "*século da filosofia" é o século da crítica e da análise e a filosofia é ciência de fatos,* de modo que não deve se perder nas vagas e inúteis conjecturas das velhas metafísicas, nas quais, ao invés "do exame aprofundado da natureza e do grande estudo do homem", encontramos "mil questões frívolas sobre seres abstratos e metafísicos"; nem deve tampouco se confundir mais com aquela escolástica que formou "toda a pseudociência dos séculos de obscurantismo".

A filosofia nova e verdadeira é a de Bacon, Locke e Newton, embora não devamos esquecer alguns méritos de Descartes e de Leibniz. De todo modo, afirma d'Alembert, "a filosofia, que constitui a paixão dominante de nosso século, parece, com os progressos feitos entre nós, querer recuperar o tempo perdido e vingar-se daquela espécie de desprezo que nossos pais haviam professado em relação a ela".

3 Deísmo e moral natural

No que se refere à religião, d'Alembert às vezes parece reconhecer certo valor à Revelação. Entretanto, apesar disso, d'Alembert é claramente *deísta*. Deus é o autor da ordem do universo e, com a razão, nós conseguimos compreender sua existência partindo das leis imutáveis que percebemos dominarem a natureza. Mas esse Deus, ordenador do universo, é estranho às vicissitudes humanas. Em suma, a religião não fundamenta nem se liga à moral, que é uma questão natural, isto é, racional.

4 Os limites do conhecimento racional

Tudo o que foi dito mostra claramente a confiança que d'Alembert nutre pela razão: a razão controlada pela experiência.

Entretanto, também para ele há questões — e questões de importância primordial — diante das quais nossa razão permanece impotente e cuja solução está "acima de nossas luzes". Assim, por exemplo, como é que as sensações produzem as idéias? Qual é a natureza da alma? Ou ainda: "Em que consiste a união do corpo com a alma e sua influência recíproca? Os hábitos são próprios do corpo e da alma ou apenas desta última? Em que consiste a desigualdade dos espíritos? É inerente à alma ou depende unicamente da disposição do corpo, da educação, das circunstâncias, da sociedade? Como é que esses diversos fatores podem influir tão diversamente sobre as almas, que de resto seriam todas iguais, ou como é que substâncias simples podem ser desiguais por sua própria natureza? Por que os animais, com órgãos semelhantes aos nossos e com sensações similares e amiúde até mais vivas, permanecem estagnados no plano da sensibilidade, sem saber dela extrair, como nós, uma quantidade de idéias abstratas e reflexas, os conceitos metafísicos, as línguas, as leis, as ciências e as artes? Por fim, até onde a reflexão pode levar os animais, e por que não pode levá-los além? As idéias inatas são uma quimera refutada pela experiência, mas o modo como adquirimos as sensações e as idéias reflexas, embora fundado na própria experiência, nem por isso é menos incompreensível".

Pois bem, diante dessas interrogações e de tais argumentos, d'Alembert confessa que "a inteligência suprema colocou diante de nossa fraca vista um véu que procuramos em vão afastar. Trata-se de um triste destino para nossa curiosidade e nosso amor próprio, mas é o destino da humanidade. Devemos então concluir que os sistemas, ou melhor, os sonhos dos filósofos sobre a maioria das questões metafísicas, não merecem nenhum lugar em uma obra que pretenda resumir os conhecimentos reais adquiridos pelo espírito humano". 1

D'Alembert (1717-1783), aqui em um retrato de Quentin de La Tour (Paris, Louvre), é um representante de grande relevo do "século da filosofia", isto é, o século inclinado à "experimentação" e à "análise", severo adversário da "pseudociência dos séculos obscuros".

III. Denis Diderot: do deísmo à "hipótese" materialista

• Nos *Pensamentos filosóficos* (1746), Denis Diderot (1713-1784) polemiza ao mesmo tempo contra o ateísmo e contra a religião "supersticiosa", e sustenta uma concepção claramente *deísta*: o que conduz a Deus não são as presumidas provas ontológicas, mas a ordem do mundo descoberto pela física e pelas ciências da natureza. Porém, a partir da *Carta sobre os cegos* (1748), Diderot substitui o deísmo por um materialismo acentuado, em harmonia com as pesquisas científicas da época: o mundo é matéria em movimento, e disso deriva também a vida, que se desenvolve de modo gradual; não existe, portanto, nenhum Deus ordenador e nenhum finalismo.

A concepção deísta e materialista de Diderot → § 1

1 O mundo é matéria em movimento

Filho de casal de abastados artesãos, Denis Diderot (1713-1784) foi educado pelos jesuítas e encaminhado para a carreira eclesiástica. Entretanto, deixando os estudos eclesiásticos em 1728, foi para Paris, onde conseguiu o título de *Magister artium* na Sorbonne (1732). Em Paris, entrou em contato com o ambiente dos *philosophes* e conheceu Rousseau, d'Alembert e Condillac.

Para viver, trabalhava como tradutor: traduziu a *História da Grécia*, de Stanyan, o *Dicionário universal de medicina*, de James, e o *Ensaio sobre o mérito e a virtude*, de Shaftesbury.

Sob a influência de Shaftesbury, Diderot escreveu e publicou em 1746 os *Pensamentos filosóficos*. Ainda em 1746, iniciou seu trabalho para a *Enciclopédia*. Em 1748, publicou a *Carta sobre os cegos* e, em 1753, a famosa *Interpretação da natureza*. Em 1759 começou a freqüentar o círculo de d'Holbach, onde encontrou Friedrich Melchior Grimm, Saint-Lambert, Raynal e o italiano Galiani. No período de 1769-1770, publicou as *Conversações entre d'Alembert e Diderot*, *O sonho de d'Alembert* e os *Princípios filosóficos sobre a matéria e o movimento*. A *Refutação a Helvétius* é de 1773. Em 1775, Catarina II da Rússia adquiriu a biblioteca de Diderot, fixando-lhe uma pensão. Entre 1773 e 1774, Diderot foi a Petroburgo, empenhando-se na elaboração de projetos de reforma. Nesse meio tempo, se transferira para a Holanda, onde escreveu a *Refutação a Helvétius*.

Nos últimos anos de sua vida, colaborou na obra de Raynal, *História das duas Índias*, que aponta o comércio como o fator basilar do progresso e da civilização.

Nos *Pensamentos filosóficos* sua concepção é claramente *deísta* e, portanto, contrária tanto ao ateísmo como à religião positiva.

Para ele o mundo é como uma notável e bem forjada máquina. E esta máquina só pode ter sido criada por uma inteligência superior e perfeita, isto é, por Deus. É a ordem do mundo descoberta pela física e pelas ciências da natureza que leva a Deus, e não as presumidas provas da ontologia. "As sutilezas da ontologia criaram no máximo céticos; apenas ao conhecimento da natureza estava reservado o mérito de formar verdadeiros deístas". Nos *Pensamentos filosóficos*, portanto, Diderot se mostra deísta convicto. Mas igualmente convicto ele é, porém, em sua batalha contra a superstição das religiões positivas, e acirradas são suas polêmicas contra o cristianismo em particular.

Todavia, sucessivamente, Diderot muda a direção de seu pensamento e (a partir da *Carta sobre os cegos* para chegar à *Interpretação da natureza*, à *Conversação entre d'Alembert e Diderot* e ao *Sonho de d'Alembert*) substitui o deísmo por um *neo-spinozismo materialista* para o qual vale o postulado: *Deus sive natura sive materia*. O mundo é matéria em movimento. Para além da matéria em movimento não nos

é lícito afirmar algo mais: "A hipótese de um ser qualquer colocado fora do universo material é impossível. Não se devem jamais fazer hipóteses deste gênero, porque a esse respeito nada se pode inferir".

Portanto, nenhum Deus ordenador e nenhum finalismo. O que existe é apenas matéria em movimento. E disso deriva também a vida, que se desenvolve de maneira gradual.

Como se vê, estamos diante de tentativas de interpretação global que no passado induziram alguns intérpretes de Diderot a falar de uma sua *metafísica* materialista, enquanto hoje parece mais correto falar de tentativas de hipóteses gerais em harmonia com as pesquisas científicas da época. Em todo caso, trata-se de hipóteses fortemente inspiradas no materialismo.

O Iluminismo de Diderot crê na razão ("Se renuncio à razão, fico sem nenhum guia"), mas não na onipotência da razão. Por conseguinte, exalta a dúvida crítica e chega a elogiar o verdadeiro cético, como "um filósofo que duvida de tudo aquilo em que crê, e que crê naquilo que o uso legítimo de sua razão e de seus sentidos lhe demonstra como verdadeiro".

Na realidade, segundo Diderot, "aquilo que nunca foi posto em questão nunca foi provado. Aquilo que nunca foi examinado sem prevenção nunca foi bem examinado. O ceticismo, portanto, é o primeiro passo em direção à verdade".

Denis Diderot (1713-1784) é idealizador e um dos diretores da Enciclopédia, *e é o "cético" que "crê apenas naquilo que um uso legítimo de sua razão e de seus sentidos demonstra como verdadeiro". A pintura é de Honoré Fragonard.*

IV. Condillac e a gnosiologia do Sensismo

• No *Tratado das sensações* (1754), Étienne Bonnot, abade de Condillac (1714-1780), sustenta que *a sensação é o único princípio que determina todos os conhecimentos e, ao mesmo tempo, o desenvolvimento das faculdades humanas*. Ao distinguir duas fontes de nossas idéias, os sentidos e a reflexão, Locke se enganou, porque *o juízo, a reflexão, as paixões, todas as operações da alma não são mais que a própria sensação transformada em diversos modos.*

Como fundamento do conhecimento temos a sensação → § 1-3

Como fundamento de nosso conhecimento, portanto, temos a sensação, e o conhecimento não é mais que *sensação transformada*; e o único princípio do desenvolvimento de nossas faculdades a partir das sensações consiste no *prazer* e na *dor*, que acompanham as impressões dos sentidos. Nesta perspectiva, é famoso o exemplo da *estátua* interiormente organizada como um homem, do qual resulta que ao homem basta a aparência das qualidades sensíveis, unida à dependência dos objetos aos quais as sensações se referem, para não duvidar da existência das *coisas*, isto é, de outros seres fora de nós; quanto à natureza destes pensamentos, ela nos é desconhecida.

• De modo nenhum contrário à concepção espiritualista da vida, Condillac, porém, é contrário aos *sistemas metafísicos*, e a crítica em relação a eles se reduz à crítica das noções vagas, abstratas e generalíssimas, sem contato com a realidade, que usam a máscara de princípios do conhecimento. No curso dos séculos, a língua da filosofia não foi mais que um obscuro "jargão" metafísico, cujos princípios não eram postos em discussão. A tarefa da verdadeira filosofia é, ao contrário, o de analisar as noções abstratas para referi-las a sensações simples e para estabelecer as relações entre as idéias. Este é o caminho da ciência, e uma ciência bem conduzida não é mais que uma língua bem feita.

A tarefa da verdadeira filosofia → § 4

1 A vida e o significado da obra

Étienne Bonnot, que depois se tornou abade de Condillac, nasceu em Grenoble, em 1714, filho de família abastada. Depois da morte do pai, Condillac foi levado para Lião, onde estudou no colégio dos jesuítas. Mais tarde, pôde se transferir para Paris, onde ingressou no seminário de Saint-Sulpice e prosseguiu seus estudos teológicos na Sorbonne. Tornando-se sacerdote em 1740, afastou-se progressivamente dos estudos de teologia para se interessar exclusivamente pelos filosóficos. Aprofundou as teorias de Locke e de Newton. Leu La Mettrie, Voltaire e Bacon e entrou em contato, inclusive através de sua protetora, Madame de Tencin, com os homens mais representativos da cultura da época: Diderot, Fontenelle, Marivaux, d'Alembert e Rousseau.

O primeiro trabalho filosófico de Condillac foi uma *Dissertação sobre a existência de Deus*, que ele enviou à Academia de Berlim, então presidida por Maupertuis. Nessa *Dissertação*, partindo da ordem do universo e do finalismo que nele se manifesta, Condillac conclui pela existência de Deus. Entretanto, a primeira obra de relevo de Condillac foi o *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*, publicada em 1746. Eis o objetivo que tentou atingir com essa obra: "Nosso objetivo primeiro, que nunca devemos perder de vista, é o estudo do espírito humano, não para descobrir sua natureza, mas para conhecer suas operações, estudar de que modo elas se desenvolvem e como devemos executá-las a fim de ad-

quirir todo o conhecimento de que somos capazes. É preciso remontar à origem de nossas idéias, conhecer sua gênese e segui-las até os limites que a natureza lhes impôs, conseguindo assim fixar a extensão e os limites de nossos conhecimentos e reformar radicalmente a doutrina do intelecto humano. Tais pesquisas só podem ter sucesso se conduzidas com base em observações". E a intenção de fundo que estrutura a obra é a de reduzir "a um só princípio tudo aquilo que diz respeito ao intelecto".

Em 1749, apareceu o *Tratado dos sistemas.* Aqui, desenvolvendo as considerações metodológicas do *Ensaio,* Condillac pretende desmascarar "o engano dos sistemas", engano que consiste "na ilusão de adquirir conhecimentos verdadeiros graças a eles, ao passo que nossos pensamentos derramam-se em torno de palavras que, na maior parte dos casos, são desprovidas de sentido rigoroso". Para Condillac, os bons sistemas são aqueles que se fundam em *fatos* bem constatados. E com base em tal princípio, ele critica os erros de filósofos que, como Descartes, Malebranche, Leibniz e Spinoza, colocam como alicerce de seus sistemas princípios abstratos e privados de contato com a experiência sensível factual. Em virtude dessas suas publicações, Condillac foi nomeado membro da Academia de Berlim. Depois de terem sido realizadas as primeiras operações de catarata e após as discussões realizadas por Berkeley e Diderot, por exemplo, sobre a percepção, a visão e a realidade do mundo externo, Condillac publicou em 1754 a sua obra mais sistemática: o *Tratado das sensações,* no qual retoma a temática do *Ensaio,* mas estendendo-a e aprofundando-a com aquela aguda fineza que o tornou célebre. É exatamente no *Tratado* que Condillac apresenta o famoso exemplo da *estátua* (do qual falaremos adiante), pelo qual foi acusado de plágio em relação a Diderot e Buffon, ao passo que os teólogos (como o padre La Roche e o abade de Lignac) o acusaram de materialismo. Condillac respondeu a Buffon no ano seguinte, isto é, em 1755, com o *Tratado dos animais,* no qual inseriu, muito a propósito, também sua *Dissertação sobre a existência de Deus,* para mostrar que seu sistema conduz à religião natural e justifica o recurso à verdade revelada.

Em 1758, Condillac se transferiu para Parma, como preceptor de Fernando de Bourbon, filho do duque de Parma e sobrinho de Luís XV. Essa sua permanência em Parma exerceu considerável influência sobre muitos intelectuais italianos. Ficou em Parma até 1767. Foi aí que escreveu (embora só o tenha publicado em 1775) o seu *Curso de estudos.*

Voltando a Paris, precisamente em 1767, foi nomeado membro da Academia em 1768. Em 1772, depois de ter recusado a ser preceptor dos três filhos do Delfim, retirou-se para o castelo de Flux (no Loire), com sua sobrinha, onde revisou suas obras, interessando-se também profundamente por questões agrícolas e econômicas. Em 1776 publicou o trabalho *Sobre o comércio e o governo considerados relativamente um ao outro.* A obra foi duramente criticada pelos fisiocratas. A pedido do conde Potocki, que pretendia utilizá-la para as escolas polonesas, escreveu uma *Lógica,* que foi publicada em 1780, ano da morte de Condillac. A *Língua dos cálculos* foi publicada postumamente, em 1798.

2 A sensação como fundamento do conhecimento

No *Tratado das sensações,* a *sensação* é considerada como o *único princípio que determina todos os conhecimentos e, ao mesmo tempo, o desenvolvimento das faculdades humanas.* Desse modo, Condillac pretende ir além de Locke, para encontrar uma base mais sólida para seu empirismo filosófico justamente em direção sensista. Escreve Condillac: "Locke distingue duas fontes de nossas idéias: os sentidos e a reflexão. Seria mais exato admitir *uma só,* seja porque, na origem, a reflexão se identifica com a própria sensação, seja porque ela não é tanto fonte de idéias, mas meio pelo qual elas fluem dos sentidos". Locke "contribuiu muito para nos iluminar", mas também seu pensamento deve ser corrigido, por um lado, e aprofundado, por outro. Com efeito, "remontar à sensação não era [...] ainda suficiente. Para descobrir os progressos de todos os nossos conhecimentos e faculdades, era de extrema importância descobrir aquilo que devemos a cada sentido, pesquisa que até agora ainda não havia sido empreendida". Além disso, era preciso estabelecer e demonstrar que "é [...] das sensações que

nasce todo o sistema do homem [...]. *O juízo, a reflexão, as paixões, todas as operações da alma, em suma, nada mais são do que a própria sensação transformada de diversos modos*".

E é precisamente nessa verdade que se concentra o *Tratado das sensações*, "a única obra em que o homem foi despojado de todos os seus hábitos. Estudando o sentimento em sua gênese, demonstramos como se adquire o uso de nossas faculdades".

Pois bem, vejamos como procede Condillac na apresentação de sua concepção.

a) Quando temos uma impressão que se exerce sobre os sentidos, então estamos diante de uma *sensação* propriamente dita.

b) Por outro lado, se "o espírito está ocupado mais particularmente pela sensação que conserva toda a sua vivacidade", então tal sensação torna-se *atenção.*

c) Quando, porém, uma "sensação, que não se registra atualmente, se oferece a nós como uma sensação já registrada", então ela se diz *memória*: "a memória, portanto, não é mais do que a sensação transformada".

d) Mas, se a atenção se fixa em uma sensação em ato e em uma sensação registrada na memória, então pode-se instituir entre tais sensações uma *comparação.* Entretanto, "não se pode compará-las sem perceber nelas alguma diferença ou semelhança: perceber tais relações significa julgar". Desse modo, portanto, "as ações do comparar e do julgar nada mais são do que a própria atenção: assim, a sensação torna-se sucessivamente atenção, comparação e juízo".

e) E julgando os vários aspectos das nossas sensações, "a atenção [...] é como uma luz, que se reflete de um corpo para outro, a fim de iluminar a ambos, e eu a chamo de *reflexão.* Depois de ter sido atenção, comparação e juízo, a sensação identifica-se agora com a própria reflexão". Portanto, *a sensação é o fundamento do nosso conhecimento.* O conhecimento é somente *sensação transformada.*

Entretanto, o que é que, de certa forma, não permite que a alma naufrague em um oceano de sensações indiferentes, cada uma das quais vale tanto quanto todas as outras? Em suma, o que é que produz a atenção?

Condillac responde que "é *o prazer* ou *a dor*, que, interessando a nossa capacidade de sentir, produz a atenção, da qual emergem a memória e o juízo". Nós confrontamos estados presentes e passados para ver se estamos melhor ou pior. Nós julgamos o desfrutamento de um bem que nos é necessário. A memória, a atenção, a reflexão e a imaginação são guiadas pelo prazer e pela dor: "o desejo nada mais é [...] do que a ação das próprias faculdades que se atribuem ao intelecto, a qual, voltando-se para um objeto em virtude da inquietude causada por sua privação, para ele direciona também a ação das faculdades do corpo. E do desejo nascem as paixões, o amor, o ódio, a esperança, o temor e a vontade. E tudo isso, mais uma vez, nada mais é do que sensação transformada".

Assim, prazer e dor são "o único princípio do desenvolvimento de nossas faculdades" e "os conhecimentos e as nossas paixões são efeitos do prazer e da dor que acompanham as impressões dos sentidos. Quanto mais se refletir, mais nos persuadiremos de que essa é a única fonte de nossa inteligência e de nossos instrumentos [...]".

Texto 2

3 "Uma estátua interiormente organizada como nós" e a construção das funções humanas

Para tornar clara a idéia de que todos os conhecimentos derivam das sensações e de que todas as faculdades da alma devem seu desenvolvimento às sensações, Condillac imagina "uma estátua interiormente organizada como nós e animada por um espírito, privado no entanto de toda espécie de idéias".

Além disso, supõe que a superfície da estátua seja de mármore, de modo a não permitir "o uso de nenhum sentido", e se reserva "a liberdade de fechá-los [os sentidos] arbitrariamente às diversas impressões às quais são suscetíveis".

Ele começa dando à estátua o sentido do olfato e fazendo-a *sentir* o perfume de uma rosa. Logo se gera a *atenção* na estátua: "ao primeiro odor, a capacidade de sentir de nossa estátua está inteiramente voltada para a impressão que se produz no seu órgão"; então, a estátua "começa a gozar e sofrer, pois, se a capacidade de sentir está toda voltada para um odor agradável, é prazer, mas, se está toda voltada para um odor desagradável, é dor".

Mas não nasce apenas a *atenção*; surge também a *memória,* já que "o odor que [a estátua] sente não se lhe escapa inteiramente quando o corpo odorífero deixa de agir sobre seu órgão".

A estátua, depois, sentirá outros cheiros e os *comparará*, formando juízos, além de poder também imaginar.

Assim, eis que, com o uso de um só sentido (e de um sentido que "entre todos os sentidos é aquele que parece menos contribuir para os conhecimentos do espírito humano"), a estátua "contraiu muitos hábitos".

E, através da análise de um só sentido, Condillac pensa ter demonstrado que "a sensação envolve todas as faculdades da alma"; em outras palavras, as operações do intelecto e da vontade (o juízo, a reflexão, os desejos, as paixões etc.) são apenas sensações que se transformam.

Depois da análise do *olfato*, Condillac desenvolve considerações análogas para a audição, o paladar e a visão, e observa que, com as sensações percebidas através desses sentidos, a estátua "aumenta o número de modos de ser", que "a cadeia de suas idéias torna-se mais extensa e variada" e que seus desejos e gozos se multiplicam.

Entretanto, embora os sentidos do olfato, do paladar, da audição e da visão aumentem as idéias e potencializem a vida da estátua, esta ainda não tem a idéia de uma realidade externa diversa das sensações que percebe. E essa idéia, a idéia do mundo externo, lhe vem do *tato.*

Condillac atribui particular importância ao tato. É ao tato que se deve aquele *sentimento* da ação recíproca das partes do corpo, sentimento que Condillac chama de *sentimento fundamental.* Quando a estátua estende suas mãos sobre um corpo estranho, essa sensação permite-lhe descobrir o mundo externo, ao qual pode atribuir a causa de nossas sensações. É desse modo que Condillac resolve a questão da objetividade dos nossos conhecimentos.

Todavia, mesmo desse modo, ainda nem todos os problemas estão resolvidos, como é o caso da existência ou não de qualidades secundárias na realidade. Com efeito, a estátua se perguntará: "Existem realmente nos objetos os sons, sabores, odores e cores?" Entretanto, na opinião de Condillac, "a estátua não tem necessidade de certeza maior do que a que já tem: a aparência das qualidades sensíveis basta para fazer-lhe nascer desejos, para iluminá-la em sua conduta e para formar a sua felicidade ou infelicidade, ao passo que, por outro lado, a dependência em que se encontra em relação aos objetos, aos quais deve forçosamente referir suas sensações, não lhe permite duvidar que não existem outros seres fora de si. Mas qual é a natureza desses pensamentos? Ela o ignora, e nós sabemos tanto quanto ela: tudo aquilo que sabemos é que nós os chamamos *coisas*".

4 A ciência como língua bem feita

Tal concepção do conhecimento, segundo Condillac, não se choca com sua visão espiritualista mais geral do homem, da vida e do mundo. No fundo, *dentro* da estátua há uma alma, pois a estátua é "interiormente organizada como nós". A alma existe e é distinta do corpo. E, na opinião de Condillac, pode-se provar também que o espírito é imortal e que Deus existe. Portanto, embora não contrário à concepção espiritualista da vida, Condillac, sempre com base em seus pressupostos gnosiológicos, é contrário aos *sistemas metafísicos.* No *Tratado dos sistemas,* ele distingue três espécies de sistemas: aqueles que se baseiam em princípios que nada mais são do que máximas muito gerais e abstratas; aqueles que adotam por princípios hipóteses também abstratas, concebidas para dar conta de fatos não explicáveis de outro modo; por fim, aqueles que mergulham suas raízes em fatos bem estabelecidos. Foi sobre princípios abstratos e generalíssimos, sem contato com a realidade, que foram construídas não somente as metafísicas antigas, mas também a de Descartes, Malebranche, Spinoza e Leibniz. Condillac exerce uma aguda crítica em relação a tais sistemas, persuadido de que "os princípios abstratos são inúteis e perigosos". E o problema é que "a educação habituou tão tenazmente os homens a se contentarem com noções vagas, que são poucos aqueles que se mostram capazes de resolver abandonar inteiramente o uso de tais princípios [...]. Assim, os tristes efeitos de tal método tornam-se freqüentemente irremediáveis".

A crítica aos sistemas metafísicos, portanto, se reduz à crítica daquelas noções

vagas e abstratas que carregam a máscara do conhecimento. Diz Condillac: "Foram os filósofos que levaram as coisas a tal ponto de desordem. Eles falaram tanto mais impropriamente quanto mais quiseram falar de tudo [...]. Sutis, originais, visionários, ininteligíveis, freqüentemente assumiam um ar de quem teme não estar sendo bastante obscuro e de quem quer cobrir com um véu seus conhecimentos verdadeiros ou tidos como tais. Assim, ao longo de muitos séculos, a língua da filosofia nada mais foi do que um jargão". E estabeleceu-se a "deplorável" máxima segundo a qual *não se devem pôr em discussão os princípios*. Desse modo, não se devendo discutir os princípios e sendo eles vagos, incontrolados e incontroláveis, não há erro no qual não se possa deslizar.

Com os sistemas metafísicos abstratos nada mais se faz do que "acumular erros sem número, enquanto o espírito deve se contentar com noções vagas e palavras sem sentido", ao passo que, com aquela filosofia que está atenta a analisar as noções abstratas para reconduzi-las a sensações simples, e que está preocupada com os corretos mecanismos que estabelecem as relações entre as idéias, "se adquire um número mais limitado de conhecimentos, mas se evita o erro, o espírito se torna reto e sempre elabora idéias rigorosas".

E esse é o caminho da ciência: com efeito, "uma ciência bem conduzida nada mais é do que uma língua bem feita".

5 Tradição e educação

Resumindo o *Tratado das sensações*, Condillac escreveu: "É das sensações, portanto, que nasce todo o sistema do homem: sistema completo, cujas partes estão todas ligadas e se sustentam reciprocamente." Se as sensações fossem limitadas à necessidade de se nutrir, então as capacidades do homem se entorpeceriam e se repetiria "a situação de um menino de cerca de dez anos, que vivia entre os ursos e que foi encontrado em 1694, nas florestas que dividem a Lituânia da Rússia. Não apresentava nenhum sinal de razão, caminhava sobre os pés e as mãos, não tinha nenhuma linguagem e emitia sons que não se assemelhavam em nada aos de um homem. Passou-se muito tempo antes que conseguisse proferir algumas palavras e, quando o fez, fê-lo de modo muito bárbaro".

É preciso, portanto, *educar os sentidos do homem*, fornecendo-lhes a mesma experiência que a humanidade já realizou em sua longa caminhada. Desse modo, a mente chegará à ciência e às artes, porque esse é o ponto de chegada de toda a história humana. Ao término dessa obra educativa, o homem deverá tirar a mesma conclusão que a estátua de que se fala no *Tratado das sensações*: "Agora tomo precauções que creio necessárias para a minha felicidade, agora convido os objetos a contribuir para isso e parece-me estar circundada somente de seres amigos e inimigos. Instruída pela experiência, examino e decido antes de agir [...]. Comporto-me com base em minhas convicções, sou livre e faço melhor uso de minha liberdade, visto que adquiri mais conhecimento [...]; pouco me importa saber com certeza se essas coisas [que me circundam] existem ou não existem. Tenho sensações agradáveis ou desagradáveis, que me atingem como se expressassem as próprias qualidades dos objetos aos quais sou levada a atribuí-las. E isso basta para cuidar de minha conservação".

Etienne Bonnot, abade de Condillac (1714-1780), foi sustentador do Sensismo, teoria segundo a qual todo o sistema cognoscitivo do homem nasce das sensações. O retrato aqui reproduzido é obra de Ch. Chardon.

V. O materialismo iluminista: La Mettrie, Helvétius, d'Holbach

• O *materialismo* é a concepção segundo a qual a atividade mental (ou alma ou espírito) depende *de modo causal* da matéria. Ora, com os iluministas La Mettrie, Helvétius e d'Holbach, o materialismo se apresenta como *uma teoria que pretende ser verdadeira*; deste modo, a *res cogitans* de Descartes é *reduzida à res extensa*.

O materialismo iluminista

A obra mais famosa de Julien Offroy de La Mettrie (1709-1751) é *O homem-máquina* (1748), em que o homem é apresentado como máquina tão complexa que é impossível dela fazer em poucas palavras uma idéia clara, e conseqüentemente defini-la; apenas *a posteriori* é possível alcançar o maior grau de probabilidade possível sobre a questão, e os fatos empíricos demonstram que os estados da alma são sempre correlativos aos estados do corpo, a tal ponto que não é possível distinguir a alma do corpo. A "alma", portanto, não é mais que uma palavra vazia à qual não corresponde nenhuma idéia: o homem é uma máquina, e em todo o universo não existe mais que uma única substância diversamente modificada.

O homem é uma máquina: La Mettrie → § 1

Segundo Claude-Adrien Helvétius (1715-1771), *a sensação* é o fundamento de toda a vida mental, enquanto o *interesse* é o princípio da vida moral e social. As idéias são infinitas, e o critério de escolha de seu valor é um critério *pragmático*: tanto no campo ético como no especulativo, com efeito, é o interesse pessoal que determina o juízo dos indivíduos, e o interesse geral que determina o das nações. A *sabedoria* consiste em unir o interesse privado com a virtude pública.

A sensação fundamenta a vida mental: Helvétius → § 2

Em seu *Sistema da natureza* (1770), Paul Heinrich Dietrich d'Holbach (1723-1789) afirma que o homem é obra da natureza, está sujeito às suas leis e não pode delas se libertar, nem mesmo com o pensamento. A distinção entre *homem físico* e *homem espiritual* é, portanto, desviante, porque o homem é um ser puramente físico que, para todas as suas exigências, deve sempre recorrer à física e à experiência; e isso vale também para a religião, a moral, a política. Não tem sentido falar da liberdade do homem: todo homem, e toda sociedade, tende naturalmente à felicidade, e as *leis civis*, às quais os homens se submetem em vista de sua própria felicidade, não são mais que *leis naturais* aplicadas às circunstâncias e às opiniões de uma sociedade particular.

O homem é obra da natureza: d'Holbach → § 3

1 O "homem-máquina" de La Mettrie

Se em Diderot, em última análise, o materialismo ainda é um *programa de pesquisa*, com La Mettrie, Helvétius e d'Holbach ele se apresenta como *uma teoria que pretende ser verdadeira*, posto que é fortemente corroborada pelos resultados das ciências, particularmente pelos resultados da medicina. Desse modo, a *res cogitans* de Descartes perde sua autonomia, sendo reduzida à *res extensa*, com a conseqüência de que o mecanicismo de Descartes se transforma em materialismo metafísico. Julien Offroy de La Mettrie (ou Lamettrie) nasceu em Saint-Malo, em 1709. Estudou em Caen e depois em Paris, laureando-se em medicina. Posteriormente, foi para a Holanda, onde, em Leiden, foi aluno, entre 1733 e 1734, do célebre médico Hermann Boerhaave (1668-1738), que era conhecido como ateu e spinozista, tendo afirmado que os *processos vitais* são redutíveis e expressáveis em *termos químicos*. Em 1745 La Mettrie publicou a *História natural da alma*. No

Discurso preliminar dessa obra, La Mettrie afirma que "escrever como filósofo significa (...) ensinar o materialismo!".

Em 1746, La Mettrie foi expulso da França, refugiando-se na Holanda. Mas também aqui as coisas foram de mal a pior: em 1748, publicou em Leiden sua obra mais célebre, O *homem-máquina*; mas, por ordem do magistrado, a obra foi queimada pelo carrasco.

Expulso da Holanda, encontrou asilo junto com Frederico II da Prússia, que lhe concedeu uma pensão, além de admiti-lo na Academia de Ciências de Berlim. Ao período berlinense remontam as seguintes obras: O *homem-planta* (1748); *O anti-Sêneca ou discurso sobre a felicidade* (1750); *Reflexões filosóficas sobre a origem dos animais* (1750); *A arte de gozar* (1751); *Vênus física ou ensaio sobre a origem da alma humana* (1751). La Mettrie morreu em 1751.

Em sua obra mais famosa, O *homem-máquina,* La Mettrie escreve: "O homem é uma máquina tão complexa que é impossível ter dela uma idéia clara à primeira vista e, conseqüentemente, poder defini-la. Por isso,

Julien Offroy de La Mettrie (1709-1751) é o autor da obra O homem-máquina *(1748), em que o homem é apresentado como máquina tão complexa que é impossível em breve tempo ter dela uma idéia clara e definida. Gravura de Aquiles Ouvrè, de um original de C. F. Schmidt.*

todas as pesquisas realizadas pelos maiores filósofos *a priori,* isto é, procurando se servir, por assim dizer, das asas do engenho, foram vãs. Desse modo, somente *a posteriori,* isto é, procurando destrinchar e descobrir a alma através dos órgãos do corpo, é possível, já não digo descobrir à evidência a natureza mesma do homem, mas alcançar o maior grau de probabilidade possível sobre o assunto". Daí decorre logo que precisamos nos armar "com o bastão da experiência" e deixar de lado "o vão palavrório dos filósofos".

Os fatos empíricos demonstram que os estados da alma são sempre correlativos aos estados do corpo, a ponto que não é possível distinguir a alma do corpo. Portanto, escreve La Mettrie, "a alma nada mais é [...] do que uma palavra vazia, à qual não corresponde nenhuma idéia e da qual um homem razoável não deve se servir senão para designar a parte pensante em nós. Uma vez admitido o princípio mínimo de movimento, os corpos animados têm tudo o que lhes é preciso para se mover, sentir, pensar, se arrepender e, em suma, se comportar, tanto na vida física como na vida moral, que dela depende [...)]".

A conclusão de La Mettrie, portanto, é de que "o homem é uma máquina" e que "em todo o universo só existe uma única substância, diversamente modificada". Com isso, diz La Mettrie, "não é que eu esteja pondo em dúvida a existência de um ser supremo; ao contrário, acredito que exista um alto grau de probabilidade em seu favor". Mas, de qualquer forma, a existência de Deus "não demonstra a necessidade de um determinado culto em preferência a outro, pois se trata de verdade teórica que não encontra muito uso na prática [...]".

2 Helvétius: a sensação como princípio da inteligência, e o interesse como princípio da moral

Se o *sensista* Condillac é decididamente espiritualista, o *sensista* Claude-Adrien Helvétius (1715-1771) é decididamente materialista.

Nascido em Paris de família originária do Palatinado, Helvétius estudou com os jesuítas e, antes ainda de freqüentar a universidade, já havia lido o *Ensaio* de Locke, ficando profundamente influenciado por ele.

Encerrando seus estudos jurídicos, trabalhou como contratador geral de finanças.

Em 1737, publicou o seu primeiro escrito, intitulado *Epístola sobre o amor ao estudo,* que depois, juntamente com outros ensaios, passou a constituir *A felicidade,* obra publicada postumamente, em 1772, em Londres. Também postumamente (ainda em Londres, 1772), saiu o escrito *Sobre o homem, suas faculdades intelectuais e sua educação,* onde defende aquilo que pode ser chamado de onipotência da instrução. Contudo, a obra célebre de Helvétius é *Sobre o espírito,* que, saída em 1758, provocou a onda de protestos que conseguiu interromper o trabalho da *Enciclopédia.*

Mas quais são as teses propostas e defendidas por Helvétius em *Sobre o espírito?* Antes de mais nada, ele procura descobrir o que é a inteligência, afirmando que, para tanto, "é preciso conhecer quais são as causas produtoras das nossas idéias". Pois bem, sua opinião é de que "a sensibilidade física e a memória ou, para falar mais exatamente, unicamente a sensibilidade produz todas as nossas idéias".

Conforme Claude-Adrien Helvétius (1715-1771), a sensação é o fundamento de toda a vida mental, enquanto o interesse é o princípio da vida moral e social. Aqui é reproduzida uma gravura anônima da coleção Spada, Milão.

A *sensação,* portanto, é o fundamento de toda a vida mental. E, por outro lado, o interesse é o princípio da vida moral e social. Escreve Helvétius: "Sustento que a inteligência nada mais é que o conjunto mais ou menos numeroso, não só de idéias novas, mas também de idéias interessantes para o público, e que a reputação de um homem inteligente não depende tanto do número e da fineza das idéias, mas muito mais de sua feliz escolha". Se uma idéia não é útil, nem agradável, nem instrutiva para o público, então não se tem nenhum interesse em apreciá-la; portanto, "o interesse preside todos os nossos juízos". E, de resto, "em que outra balança [...] poder-se-ia pesar o valor de nossas idéias?" As idéias são infinitas e, segundo Helvétius, o critério de escolha do seu valor é um critério pragmático: "Com efeito, seria algo bastante notável descobrir que o interesse geral estabeleceu o valor das diversas ações dos homens, que foi ele quem lhes deu o nome de virtuosas, viciosas ou permitidas, enquanto eram úteis, nocivas ou indiferentes ao público, e que esse interesse foi a única medida de apreço ou desprezo em relação às nossas idéias".

Com base em tais pressupostos, Helvétius agrupa as idéias, como também as ações, em três classes diferentes:

a) idéias úteis: "entendo por essa palavra toda idéia capaz de nos instruir ou divertir";

b) idéias nocivas: "são aquelas que produzem em nós uma impressão contrária";

c) idéias indiferentes: "entendo por isso todas aquelas idéias que, pouco agradáveis em si mesmas ou tendo-se tornado muito habituais, quase nunca produzem alguma impressão em nós".

E "em cada tempo e em cada lugar, tanto no campo ético como no especulativo, é o interesse pessoal que determina o juízo dos indivíduos, e o interesse geral determina o das nações: em suma, [...] tanto por parte

do público como por parte dos indivíduos, é o amor ou o reconhecimento que elogia, o ódio ou a vingança que despreza".

3 D'Holbach: "o homem é obra da natureza"

Paul Heinrich Dietrich, barão de Holbach, nasceu em Heidesheim, no Palatinado, em 1723. Herdeiro de enormes riquezas, logo se estabeleceu em Paris, onde realizou seus estudos e onde passou sua vida. Muito bem informado sobre as ciências naturais e a tecnologia, colaborou com a *Enciclopédia* em verbetes relacionados com a física, a química, a metalurgia e a mineralogia. Amigo dos *philosophes,* recebia-os em sua casa para jantar duas vezes por semana, às quintas-feiras e aos domingos. No centro dessas conversas, sem dúvida, encontrava-se Diderot. Até 1753 Rousseau também participou desses encontros, que eram freqüentados por Lagrange (preceptor na casa d'Holbach), Morellet, La Condamine, Helvétius, F. M. Grimm, o escritor G.-T. Raynal (1713-1796), o economista F. Galiani (1728-1787), e outros. Todos os estrangeiros ilustres que passavam por Paris eram convidados ao palácio de d'Holbach. D'Holbach morreu em 1789. Entre seus escritos, os mais notáveis são: *O sistema da natureza* (1770), *A política natural* (1773), *O sistema social* (1773), *A moral universal* (1776). Escritos tipicamente antireligiosos são: *Sobre a crueldade religiosa* (1766); *A impostura sacerdotal* (1767); *Os padres desmascarados ou as iniqüidades do clero cristão* (1768); *Exame crítico da vida e das obras de são Paulo* (1770); *História crítica de Jesus Cristo* (1770); *O bom senso ou idéias naturais opostas às idéias sobrenaturais* (1772). (Nem todas as obras menores parecem ser autênticas.)

O homem é formado pela natureza e por ela circunscrito em todos os sentidos, e afora a natureza nada existe.

A distinção entre *homem físico* e *homem espiritual* é desviadora. E isso pela razão de que "o homem é o puramente físico; o ser espiritual nada mais é do que esse mesmo ser físico considerado de um ponto de vista particular, isto é, relativamente a algum de seus modos de agir, devidos à sua organização particular".

Em suma, "o homem físico é o homem agente sob o impulso de causas cognoscíveis através dos sentidos; o homem espiritual é o homem agente por causas físicas que nossos preconceitos nos impedem de conhecer". Conseqüentemente, "por todas as suas exigências", o homem deve sempre recorrer "à física e à experiência". E isso vale também para a religião, a moral e a política. É através da experiência que ele deve e pode compreender essas coisas.

O homem, portanto, está todo dentro da natureza. E, "na natureza, só podem existir causas e efeitos naturais". Conseqüentemente, não tem sentido falar de uma alma separada do corpo. E não tem sentido falar da liberdade do homem.

Todo homem tende por natureza à felicidade e "todas as sociedades se propõem o mesmo objetivo; com efeito, é para ser feliz que o homem vive em sociedade". A sociedade nada mais é do que "um conjunto de indivíduos, reunidos por suas necessidades, com o objetivo de colaborar para a conservação e a felicidade comuns". Essa é a razão pela qual todo cidadão, tendo em vista sua própria felicidade, "se obriga a submeter-se e a depender daqueles que a sociedade tornou depositários de seus direitos e intérpretes de suas vontades".

Nesse sentido, as *leis naturais,* que nenhuma sociedade pode revogar ou suspender, são precisamente as leis "fundadas na natureza de um ser que sente, busca o bem e foge do mal, pensa, raciocina e deseja incessantemente a felicidade".

As *leis civis,* portanto, nada mais são do que "as leis naturais aplicadas às necessidades, às circunstâncias e às opiniões de uma sociedade particular ou de uma nação. Tais leis não podem contradizer as leis da natureza, porque em cada país o homem é sempre o mesmo e tem os mesmos desejos, podendo mudar apenas os meios para saciá-los".

VI. Voltaire e a grande batalha pela tolerância

Traços biográficos → § 1

• François-Marie Arouet (1694-1778), conhecido pelo pseudônimo de Voltaire, com sua prosa sarcástica, cortante e elegante, com sua paixão pela justiça e seu ilimitado amor pela tolerância, com seu riso e suas fúrias, *é o emblema da cultura iluminista.*

Núcleo doutrinal do deísmo → § 2

• Para Voltaire não há dúvida de que Deus *exista* e que seja o grande engenheiro ou maquinista que idealizou, criou e regulou o sistema do mundo. Ora, Deus criou a ordem do universo físico, mas a história (e o mal que nela se desdobra) é assunto dos homens. Este é o núcleo doutrinal do *deísmo*: o deísta é alguém que sabe que Deus existe, mas que ignora como Deus pune, favorece e perdoa. A religião não consiste nem nas doutrinas de uma metafísica ininteligível, nem em vãos aparatos culturais, e sim na adoração e na justiça, em fazer o bem e em estar submissos a Deus.

Em nome do deísmo, portanto, Voltaire é contrário seja ao ateísmo, considerado como um monstro bastante perigoso, seja ao providencialismo teísta, uma vez que os eventos humanos não dependem de modo algum da Providência, mas do cruzamento dos acontecimentos e das ações dos homens. Para o deísta, *a existência de Deus não é um artigo de fé, e sim um resultado da razão*, enquanto a *fé* é apenas superstição, e é *superstição* tudo aquilo que vai além da adoração de um Ser supremo e da submissão às suas ordens eternas; por isso as religiões positivas, com suas crenças, seus ritos e liturgias, são quase completamente amontoados de superstições.

Contra o otimismo dos filósofos → § 3

• Os horrores da maldade humana e as penas das catástrofes naturais são fatos nus e crus que se chocam com força decisiva contra o otimismo dos filósofos, em particular contra a idéia leibniziana do "melhor dos mundos possíveis". Ora, é sobretudo com o romance *Cândido ou o otimismo* (1759) que Voltaire procura estraçalhar a filosofia otimista que quer *justificar tudo*, proibindo-se, assim, de compreender as coisas. A solução de Voltaire é que "é preciso trabalhar sem discutir e cultivar *nosso* jardim": nosso mundo não é o pior dos mundos possíveis, mas também não é o melhor, e, uma vez que está cheio de problemas, a tarefa de cada um de nós é a de não evitar *nossos* problemas, aceitando os limites humanos, a fim de que este mundo possa gradualmente melhorar ou, ao menos, não piorar.

A grande batalha pela tolerância → § 4

• Voltaire combateu a vida inteira a grande batalha pela *tolerância*, que encontra seu fundamento teórico no fato de que os homens não podem saber nada, apenas com suas forças, dos segredos do criador. A razão da tolerância recíproca está no fato de que nosso conhecimento é limitado e que estamos todos sujeitos ao erro; a intolerância, ao contrário, se cruza com a tirania e, por exemplo em matéria religiosa, é fonte de choques terríveis entre as diversas religiões e entre as seitas de uma mesma religião. A tolerância é o único remédio para a discórdia, que constitui a grande peste do gênero humano.

1 A vida e a obra de Voltaire

François-Marie Arouet (conhecido sob o pseudônimo de Voltaire) nasceu em Paris, último dos cinco filhos de um rico notário, em 1694. Depois de ter sido educado na casa do abade de Châteneuf, seu padrinho, em 1704 tornou-se aluno do colégio Louis-le-Grand, mantido pelos jesuítas. Aí, deu provas de

vivaz precocidade. Todavia, tendo recebido uma herança, deixou o colégio e passou a freqüentar o círculo dos jovens "livres-pensadores" e iniciou seus estudos de direito.

Em 1713, como secretário, acompanhou à Holanda o marquês de Châteneuf (irmão de seu padrinho), embaixador da França. Entretanto, uma aventura amorosa com uma jovem protestante fez com que a família, alarmada, chamasse Voltaire de volta a Paris.

Voltando, fez circular duas composições irreverentes em relação ao regente, sendo obrigado a um breve exílio em Sully-sur-Loire. Retornando a Paris, foi preso, ficando encarcerado na Bastilha por onze meses (de maio de 1717 a abril de 1718). Em novembro de 1718, foi encenada a sua tragédia *Oedipe,* que alcançou enorme sucesso. Em 1723 publicou o poema épico *La ligue,* escrito em honra de Henrique IV. Mais tarde, em 1728, esse poema foi republicado sob o título de *Henriade.* Nesse meio tempo, em 1726, um nobre, o cavaleiro de Rohan, ofendido pelo sarcasmo de Voltaire, fez com que seus servos o bastonassem brutalmente. Voltaire desafiou o cavaleiro de Rohan para um duelo. Mas este, como resposta, conseguiu mandar encarcerá-lo de novo na Bastilha.

Saindo da prisão, partiu em exílio para a Inglaterra, onde permaneceu por três anos e onde publicou a *Henriade.* Na Inglaterra, foi introduzido nos círculos da alta cultura inglesa pelo lorde Bolingbroke. Entrou em contato com Berkeley, Swift, Pope e outros doutos ingleses. Estudou as instituições políticas inglesas e aprofundou o pensamento de Locke e de Newton.

O grande resultado de sua estadia inglesa são as *Cartas filosóficas sobre os ingleses,* publicadas pela primeira vez em inglês em 1733, e depois em francês, em 1734 (mas impressas na Holanda e distribuídas clandestinamente na França). Nessas *Cartas*, Voltaire contrapõe as liberdades inglesas ao absolutismo político francês, expõe os princípios da filosofia empirista de Bacon, Locke e Newton e contrapõe a ciência de Newton à de Descartes. Voltaire não nega os méritos matemáticos de Descartes, mas sustenta que ele "fez uma filosofia como se faz um bom romance: tudo parecia verossímil e nada era verdadeiro". Diz Voltaire que Descartes "se enganou; entretanto, seguiu um método rigoroso e conseqüente, destruiu as absurdas quimeras com as quais a juventude vinha sendo alimentada há dois mil anos, e ensinou os homens de seu tempo a raciocinar, aliás, a usarem contra ele mesmo das armas que ele próprio lhes havia fornecido. No fim das contas, se não nos pagou com uma boa moeda, já foi muito ele nos ter posto em guarda contra a falsa". Quem pagou com boa moeda foi Newton: a filosofia de Descartes é "um esboço", a de Newton "uma obra-prima".

Voltaire retornou à França em 1729. E, em 15 de março de 1730, morreu a atriz Adrienne Lecouvreur, a cujos restos mortais foi negado o sepultamento em terra consagrada, visto que se tratava de atriz. E Voltaire escreve então *La mort de Mademoiselle Lecouvreur,* onde evidencia a grande diferença dessa atitude em relação ao sepultamento que os ingleses deram à atriz Anne Oldfield, em Westminster. A tragédia *Brutus* é de 1730, ao passo que a *Histoire de Charles XII* é de 1731. Em 1732, Voltaire conheceu sucesso triunfal com a tragédia *Zaire.* Em 1734, como já dissemos, são publicadas as *Cartas filosóficas sobre os ingleses.*

O Parlamento as condenou e o livro foi queimado no pátio da Cúria Parlamentar. Voltaire fugiu de Paris, indo encontrar refúgio no castelo de Cirey, com a sua amiga e admiradora, a marquesa de Châtelet. E assim teve início uma união destinada a durar cerca de quinze anos. E precisamente em Cirey se constitui um sodalício, do qual participam intelectuais como Maupertuis, Algarotti e Bernouilli.

Para Voltaire, o período de Cirey é uma época feliz e fecunda. Aí ele escreve *La mort de César* (1735), *Alzire* (1736), os *Éléments de la philosophie de Newton* (1737), a *Métaphysique de Newton* (1740) e mais duas tragédias: *Mahomet* (1741) e *Mérope* (1745).

Reconciliado com a Corte, apoiado na simpatia de madame Pompadour, Voltaire foi nomeado historiógrafo da França pelo rei, e em 15 de abril de 1746 foi eleito membro da Academia. Os relatos filosóficos *Babuc, Memnon* e *Zadig* são publicados, respectivamente, em 1746, 1747 e 1748.

Em 1749 Voltaire partiu para Berlim, onde Frederico II da Prússia lhe havia oferecido um posto de camareiro. Recebido com grandes honras, Voltaire terminou, depois de três anos, o período prussiano com uma prisão. A esse período remonta a primeira edição de *Le siècle de Louis XIV* (1751). Em 1755, adquiriu a chácara "Les

Délices", nas proximidades de Genebra, onde soube do terrível terremoto de Lisboa e, em 1756, publicou o *Poème du désastre de Lisbonne.*

Nesse meio tempo, colaborou com a *Enciclopédia.* Publicou também, em sete volumes, o seu *Essai sur l'histoire générale et sur les moeurs et l'esprit des nations,* obra conhecida como *Essai sur les moeurs.*

O *Poema sobre o desastre de Lisboa* antecipou o tema que Voltaire retoma em *Candide ou l'optimisme,* publicado em 1759. Em 1762, foi condenado injustamente o comerciante protestante Jean Calas, acusado, juntamente com sua família, de ter assassinado um filho que pretenderia se converter ao catolicismo. Voltaire escreveu então o *Traité sur la tolérance,* no qual, como veremos melhor em breve, denuncia impiedosamente e com nobre paixão humana os erros judiciários, o fanatismo, o dogmatismo e a intolerância religiosa. Nesse entretempo, em 1758, havia adquirido uma propriedade em Ferney, onde iria se estabelecer definitivamente em 1760. O *Dictionnaire philosophique* é de 1764; a *Philosophie de l'histoire,* publicada na Holanda, é de 1765; de 1766 são *Le philosophe ignorant* e o *Commentaire sur le livre des délits et des peines* de Beccaria (cujo ensaio havia aparecido dois anos antes, em 1764).

Embora já estivesse em idade avançada, a atividade de Voltaire não cessou. Em 1767 aparecem as *Questions de Zapola,* o *Examen important de milord Bolingbroke,* a *Défense de mon oncle* e *L'ingénu.* Os volumes das *Questions sur l'Encyclopédie* são de 1770-1772. Em 1776, aparece *La Bible enfin expliquée.* Em 10 de fevereiro de 1778, depois de 28 anos de ausência, Voltaire volta a Paris, para a apresentação de sua última comédia, *Irène.* Durante a viagem foi aclamado por imensas multidões, aos gritos de "Viva Voltaire!"

Algumas semanas mais tarde, em 30 de maio de 1778, Voltaire morreu.

2 Defesa do deísmo contra o ateísmo e o teísmo

Há dicionários segundo os quais o *voltairianismo* define-se como "atitude de incredulidade irônica em relação às religiões".

Todavia, para Voltaire, Deus existe ou não existe? Pois bem, na opinião de Voltaire não há qualquer dúvida de que Deus existe. Para ele, como para Newton, Deus é o grande engenheiro ou mecânico que idealizou, criou e regulou o sistema do mundo. O relógio é uma prova insofismável de que existe o relojoeiro. E Deus, na opinião de Voltaire, existe porque existe a ordem do mundo. Em suma, a existência de Deus é atestada pelas "simples e sublimes leis em virtude das quais os mundos celestes correm no abismo dos espaços".

No *Tratado de metafísica,* Voltaire escreve que "depois de sermos tão arrastados de dúvida em dúvida, de conclusão em conclusão, [...] podemos considerar esta proposição: Deus existe, como a coisa mais verossímil que os homens podem pensar [...] e a proposição contrária como uma das mais absurdas". A ordem do universo não pode ter derivado do acaso, "antes de mais nada porque no universo há seres inteligentes e vós não conseguiríeis provar se é possível que apenas o movimento produza a inteligência e, enfim, porque, segundo a vossa própria confissão, pode-se apostar um contra o infinito que uma causa inteligente anima o universo. Quando estamos sozinhos diante do infinito, nos sentimos muito pobres. Quando estamos diante de uma bela máquina, dizemos que há um mecânico e que esse mecânico deve ter um gênio excepcional. Ora, o mundo é certamente uma admirável máquina: portanto, existe uma inteligência admirável, onde quer que ela esteja. Tal argumento é velho, mas não é dos mais medíocres".

Deus existe. Mas também existe o mal. Como conciliar a presença maciça do mal com a existência de Deus?

A resposta de Voltaire é que Deus criou a ordem do universo físico, mas que a história é uma questão dos homens.

E esse é o núcleo doutrinário do *deísmo.* O deísta é alguém que sabe que Deus existe. Mas, como escreve Voltaire no *Dicionário filosófico,* "o deísta ignora como Deus pune, favorece e perdoa, porque não é tão temerário a ponto de iludir-se que conhece como Deus age". Além disso, o deísta "se abstém de aderir a alguma das seitas particulares, que são todas intimamente contraditórias. Sua religião é a mais antiga e a mais difundida, porque a simples adoração de um Deus precedeu todos os sistemas deste mundo. Ele fala uma língua que todos os povos podem entender, ainda que, quanto ao resto, não se entendam em absoluto entre si.

Seus irmãos estão espalhados pelo mundo, de Pequim a Caiena. Todos os sábios são seus irmãos. Ele considera que a religião não consiste nas doutrinas de uma metafísica ininteligível, nem em vãos instrumentos, mas na adoração e na justiça. Fazer o bem, eis o seu culto; estar submetido a Deus, eis a sua doutrina [...]. Ele socorre o indigente e defende o oprimido".

Voltaire, portanto, é deísta. E justamente em nome do deísmo ele rejeita o ateísmo: "Certos geômetras não filósofos rejeitaram as causas finais; mas os verdadeiros filósofos as admitem e, para retomar a expressão de conhecido escritor, enquanto um catequista anuncia Deus às crianças, Newton o demonstra aos sábios".

Além disso, observa Voltaire, "o ateísmo é um monstro muito perigoso naqueles que governam e o é também nas pessoas de estudo, mesmo que sua vida seja inocente, porque do seu estudo ele pode chegar àqueles que estão nas praças. E se não é tão funesto quanto o fatalismo, entretanto é quase sempre fatal para a virtude. Mas devemos lembrar de acrescentar que existem hoje menos ateus do que já existiram, desde quando os filósofos reconheceram que não existe nenhum ser vegetal sem o seu germe, nenhum germe sem uma finalidade etc., e que o trigo não nasce da podridão".

Voltaire, portanto, é contrário ao ateísmo. E é contrário ao ateísmo pelo fato de que ele é deísta. E, para o deísta, *a existência de Deus não é artigo de fé, e sim resultado da razão*. A existência de Deus, portanto, é um dado de razão. A fé, ao contrário, é apenas superstição. Por isso, com suas crenças, seus ritos e liturgias, as religiões positivas são quase completamente acúmulos de superstições.

Não é de admirar que uma seita considere supersticiosa outra seita e todas as outras religiões: "Com efeito, os muçulmanos acusam de superstição todas as sociedades cristãs e são por elas acusados. Quem julgará esse grande processo? Quem sabe a razão? Todavia, toda seita pretende ter a razão do seu lado. A decisão será portanto pela força, na expectativa de que a razão penetre em um número de cabeças bastante grande a ponto de conseguir desarmar a força".

Depois de fazer longas relações de superstições, Voltaire conclui: "Menos superstições, menos fanatismo; menos fanatismo, menos desventuras". [3]

3 A crítica ao otimismo dos filósofos

Conforme já acenamos acima, segundo Voltaire negar o mal é absurdo. O mal existe: os horrores da maldade humana e as penas das catástrofes naturais não são invenções dos poetas. São fatos nus e crus que se chocam com força decisiva contra o otimismo dos filósofos, contra a idéia do "melhor dos mundos possíveis".

Já no *Poema sobre o desastre de Lisboa,* Voltaire perguntava-se o porquê do sofrimento inocente, a razão da "desordem eterna" e do "caos de desventuras" que nos cabe ver neste "melhor dos mundos possíveis". E dizia que se é verdade que "tudo um dia ficará bem" constitui a nossa esperança, entretanto é ilusão sustentar que "tudo está bem hoje em dia".

Entretanto, é com *Cândido ou o otimismo,* verdadeira obra-prima da literatura e da filosofia iluminista, que Voltaire procura despedaçar aquela filosofia otimista que trata de *justificar tudo,* proibindo assim compreender alguma coisa. O *Cândido* é um relato tragicômico. A tragédia está no mal, nas guerras, nas opressões, na intolerância, na superstição cega, nas doenças, nas arbitrariedades, na estupidez, nas roubalheiras e nas catástrofes naturais (como o terremoto de Lisboa) com que Cândido e seu mestre Pangloss (contrafigura de Leibniz) se defrontam. E a comédia está nas justificações insensatas que Pangloss e também Cândido, seu aluno, procuram dar às desventuras humanas.

Que tipo de mestre é Pangloss? "Pangloss ensinava a metafísico-teológico-cosmológico-idiotologia. Demonstrava admiravelmente que não há efeitos sem causas e que, neste melhor dos mundos possíveis, o castelo do senhor barão era o mais belo dos castelos e que sua senhora era a melhor baronesa possível. Dizia: Está provado que as coisas não podem ser de outro modo: com efeito, como tudo é feito para um fim, tudo existe necessariamente para o melhor fim. Observai que os narizes são feitos para que neles repousem os óculos e, com efeito, nós temos óculos; notai que as pernas são evidentemente conformadas para vestirem calças e, com efeito, nós temos calças. Da mesma forma, as pedras foram criadas para serem lapidadas e delas serem feitos castelos e, com efeito, meu senhor tem um belíssimo castelo; o mais poderoso barão da província

deve ser o melhor alojado. E, como os porcos foram criados para serem comidos, nós comemos porco o ano inteiro. Conseqüentemente, aqueles que afirmaram que tudo vai bem disseram uma asneira: é preciso dizer que tudo vai da melhor maneira possível". E, de modo verdadeiramente eficaz, Voltaire, de forma elíptica, elabora um conto que, com ironia levada aos extremos limites, mostra como o contrário é em larga medida verdadeiro. O mundo "como vai" é muito freqüentemente a antítese de como "deveria ir" segundo o otimismo. E o que acontece aos protagonistas e o modo em que o interpretam resultam na prova irrefutável, bem orquestrada com vários jogos narrativos, paródias pungentes e sátiras sarcásticas.

Mas Voltaire não critica apenas a interpretação abstrata deste nosso mundo como "o melhor dos mundos possíveis", mas, ao contrário, critica em contraponto todas as maldades que caracterizam o mundo como efetivamente vai.

Mas o que se pode fazer então, para sair dos males do mundo?

Voltaire o diz como conclusão do relato com duas afirmações significativas: "trabalhemos sem discutir, pois é o único modo de tornar suportável a vida"; e sobretudo: "é preciso cultivar *nossa* horta".

Esse "cultivar *nossa* horta" não é fuga dos compromissos da vida, mas o modo mais digno para vivê-la e para mudar a realidade naquilo que nos é possível.

Nem tudo é mal e nem tudo é bem. O mundo, porém, está cheio de problemas. Cabe a cada um de nós não eludir os nossos problemas, e sim enfrentá-los, fazendo aquilo que for possível para resolvê-los.

Nosso mundo não é o pior dos mundos possíveis, mas também não é o melhor. "É preciso cultivar nossa horta", isto é, preci-

OEUVRES

COMPLETES

DE

VOLTAIRE.

TOME PREMIER.

DE L'IMPRIMERIE DE LA SOCIÉTÉ LITTÉRAIRE-TYPOGRAPHIQUE.

1785.

Voltaire (1694-1778) foi o pensador mais representativo da cultura iluminista e um dos defensores mais tenazes do princípio de tolerância. O retrato que ladeia o primeiro volume das Oeuvres complètes *(1785) é reproduzido de uma gravura do tempo do filósofo.*

samos enfrentar os nossos problemas, para que este mundo possa melhorar gradualmente ou, pelo menos, não se torne pior.

4 Os fundamentos da tolerância

E exatamente para que este mundo se tornasse mais civilizado e a vida mais suportável, Voltaire travou durante toda a sua vida a batalha pela tolerância.

Para ele, a tolerância encontra seu fundamento teórico no fato de que, conforme demonstraram homens como Gassendi e Locke, apenas com as nossas próprias forças nós não podemos saber nada dos segredos do Criador. Não sabemos quem é Deus, nem o que é a alma e muitas outras coisas. Mas há quem se arrogue o direito divino da onisciência — e daí a intolerância.

No verbete "tolerância", do *Dicionário filosófico,* podemos ler: "O que é a tolerância? É o apanágio da humanidade. Nós todos estamos prenhes de fraqueza e de erros: perdoemo-nos reciprocamente nossas bobagens, essa é a primeira lei da natureza".

Nosso conhecimento é limitado e nós todos estamos sujeitos ao erro, nisso reside a razão da tolerância recíproca: "Em todas as outras ciências nós estamos sujeitos ao erro. Qual teólogo, tomista ou escotista, ousaria então sustentar seriamente que está absolutamente seguro de sua posição?" No entanto, as religiões estão armadas umas contra as outras e, no interior das religiões, as seitas geralmente são terríveis no combate recíproco.

Entretanto, diz Voltaire, está claro que "nós devemos nos tolerar mutuamente, porque somos todos fracos, incoerentes, sujeitos à inconstância e ao erro. Será que um junco dobrado pelo vento contra a lama deverá dizer ao junco seu vizinho, dobrado em sentido contrário, que ele, miserável, deve dobrar-se como está se dobrando o primeiro, sob pena de denunciá-lo para fazê-lo ser arrancado e queimado?" A intolerância se entrelaça com a tirania. E "o tirano é aquele soberano que não conhece outras leis além de seus caprichos, que se apropria dos haveres de seus súditos, e depois os recruta para que tomem os bens dos vizinhos".

Mas, voltando à intolerância mais especificamente religiosa, o que Voltaire sustenta é que a Igreja cristã quase sempre esteve estraçalhada pelas seitas. Pois bem, afirma Voltaire, "uma tão horrível discórdia, que dura há tantos séculos, é uma claríssima lição de que devemos perdoar uns aos outros nossos erros: a discórdia é a grande peste do gênero humano e a tolerância é o seu único remédio".

Texto 4

VII. Montesquieu: as condições da liberdade e o Estado de direito

• Charles Louis de Secondat de Montesquieu (1689-1755), transpondo para o estudo da sociedade os critérios do método experimental, foi um dos pais da sociologia. Partilhou da fé iluminista na perfectibilidade do homem e da sociedade, renunciou à busca da melhor forma de Estado, cara à literatura utópica, e tentou restabelecer concretamente as condições que garantem nos diversos regimes políticos o *optimum* da convivência civil: a liberdade.

Montesquieu foi um dos pais da sociologia
→ § 1

• Em sua obra-prima, *O espírito das leis* (1748), Montesquieu aplica completamente aos fatos sociais a análise empírica segundo o método das ciências naturais. O *espírito das leis* é o conjunto de relações (geográficas, climáticas, religiosas, econômicas, morais etc.) que caracterizam um conjunto de leis positivas e históricas, que regulam os comportamentos e as relações humanas nas diversas sociedades. A *lei* é, em geral, a razão humana, enquanto governa todos os povos da terra, enquanto as *leis políticas* não devem ser mais que os casos particulares aos quais se aplica a razão humana. As leis e os sistemas políticos são, portanto, necessariamente diversos de povo para povo, mas é possível, em todo caso, individuar três formas típicas de governo:

O espírito das leis *analisa as diversas formas de governo*
→ § 2

1) o *republicano*, em que o poder soberano é possuído pelo povo em sua totalidade, ou por uma parte dele;

2) o *monárquico*, em que é um só homem que governa, mas em base a leis fixas e imutáveis;

3) o *despótico*, em que um só governa sem lei ou regra, decidindo cada coisa em base à sua vontade e capricho.

Estas três formas típicas de governo são inspiradas em três *princípios éticos*:

1) *a virtude* para a forma republicana;

2) *a honra* para a monárquica;

3) *o medo* para a despótica.

As duas primeiras formas podem se corromper, e isso ocorre quando a corrupção atinge em primeiro lugar seu princípio ético; a terceira forma, a despótica, é, ao contrário, já corrompida por natureza.

• A obra maior de Montesquieu não é apenas análise descritiva e teoria política explicativa, mas é também dominada pela grande paixão pela liberdade. Montesquieu, com efeito, busca na história e na teoria as condições efetivas que permitem a fruição da liberdade. Em particular, ele teoriza a *divisão dos poderes*, que é um fulcro inextirpável da teoria do Estado de direito e da prática da vida democrática. Em um Estado, com efeito, a liberdade consiste no direito de fazer tudo aquilo que é permitido pelas leis; nesse sentido, as leis não limitam a liberdade; ao contrário, a asseguram para cada cidadão, e a condição política e jurídica da liberdade põe-se, segundo Montesquieu, na divisão dos três poderes do Estado: o poder *legislativo*, o *executivo* e o *judiciário*. Quando dois ou até todos os três poderes se concentram em uma mesma pessoa ou no mesmo corpo de magistrados, então a liberdade não existe mais.

Teorização da divisão dos poderes
→ § 3

Montesquieu (1689-1755) foi um dos maiores filósofos da política do Iluminismo. Seu tratado O espírito das leis *(no qual entre outras coisas se encontra a análise teórica da divisão dos poderes) teve grande influência. Aqui é reproduzido um quadro de autor anônimo, conservado no Museu histórico de Versailles.*

1 A vida e o significado da obra

Charles Louis de Secondat, barão de Montesquieu, nasceu no castelo de La Brède, nas proximidades de Bordeaux, em 1689. Tendo realizado seus estudos jurídicos, inicialmente em Bordeaux e depois em Paris, foi conselheiro (1714) e, posteriormente, em 1716, presidente de seção do Parlamento de Bordeaux (deve-se recordar aqui que, antes da Revolução, os parlamentos franceses eram órgãos judiciários). Montesquieu manteve o cargo de presidente do Parlamento até 1728, quando o vendeu, como se fazia então. Realizou então viagens à Itália, Suíça, Alemanha, Holanda e Inglaterra. Neste último país, ficou mais de um ano (1729-1731) e, estudando a vida política inglesa, concebeu aquela opinião elevada sobre as instituições políticas dos ingleses, que encontraremos em sua obra maior, *O espírito das leis.* Voltando à França em 1731, estabeleceu-se no castelo de La Brède, onde, à parte algumas estadias breves em Paris (havia sido eleito membro da Academia em 1727), viveu trabalhando em suas obras até sua morte, ocorrida em 1755.

Montesquieu escreveu sobre diversos assuntos, tanto de natureza literária como científica, embora seu maior interesse, o da *ciência política,* já se manifestasse em algumas de suas *Lettres persanes,* publicadas anonimamente em 1721. Em 1733, publicou as *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* e as *Réflexions sur la Monarchie universelle.* Somente em 1748, depois de vinte anos de trabalho, publicou *De l'esprit des loix* (ou, como se escreve hoje, *lois*). A essa obra seguiram-se, em 1750, uma *Défense* e os *Éclaircissements.* Já o *Traité des devoirs* (1725) acabou se perdendo, dele restando somente poucos fragmentos e um resumo. Para uma compreensão mais adequada do pensamento de Montesquieu, são importantes os *Pensamentos* que ele deixou manuscritos.

2 "O espírito das leis"

Montesquieu teve uma confiança bastante grande nas ciências naturais, e seu intento foi o de examinar os acontecimentos históricos e sociais com o método das ciências naturais.

A análise empírica dos fatos sociais, que já se manifestara nas *Cartas persas* e estava presente nas *Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e de sua decadência,* também é típica de O *espírito das leis*, que em muitos aspectos é sua obra-prima.

Escreve Montesquieu: "Muitas coisas governam os homens: os climas, as religiões, as leis, as máximas de governo, os exemplos das coisas passadas, os costumes, os usos, e disso tudo resulta um espírito geral". Por *espírito das leis,* portanto, devem-se entender as relações que caracterizam um conjunto de leis positivas e históricas que regulam as relações humanas nas várias sociedades. "A lei, em geral, é a razão humana, enquanto governa todos os povos da terra. As leis políticas e civis de cada nação nada

mais devem ser do que os casos particulares aos quais se aplica tal razão humana. Elas devem se adaptar tão bem ao povo para o qual foram feitas, que somente em casos raríssimos as leis de uma nação poderiam convir a uma outra [...]. Elas devem ser [...] relativas à geografia física do país; ao clima glacial, tórrido ou temperado; à qualidade, situação e grandeza do país; ao gênero de vida dos povos, camponeses, caçadores ou pastores; devem estar em relação com o grau de liberdade que a constituição pode tolerar; à religião dos habitantes, às suas inclinações, às suas riquezas, ao seu número, ao seu comércio, aos seus costumes, aos seus usos. Por fim, elas estão em relação entre si e com a sua origem, com as finalidades do legislador e com a ordem das coisas nas quais se fundamentam. Portanto, é necessário estudá-las sob todos esses diversos aspectos. E foi essa a empresa que tentei realizar em minha obra. Examinarei todas essas relações — e o seu conjunto constitui aquilo que chamo de espírito das leis."

As leis, portanto, são diferentes de povo para povo, em função do clima, das ocupações fundamentais, da religião e assim por diante. Pois bem, Montesquieu não trata de toda a enorme massa de fatos empíricos relativos às "leis" dos diversos povos com um esquema apriorista, abstrato e absoluto. Entretanto, dá ordem à ilimitada série de observações empíricas por meio de princípios precisos, que, ao mesmo tempo em que dão ordem a tais observações empíricas, delas recebem forte suporte empírico.

Eis os esquemas de ordenação de Montesquieu: "Existem três espécies de governo: o *republicano*, o *monárquico* e o *despótico* [...]. O governo republicano é aquele em que o povo, em sua totalidade ou uma parte dele, possui o poder soberano; o monárquico é aquele em que só um governa, mas com base em leis fixas e imutáveis; ao passo que o despótico é aquele em que também um só governa, mas sem leis e sem regras, decidindo de tudo com base em sua vontade e ao seu bel-prazer".

Essas três formas de governo são tipificadas pelos respectivos *princípios éticos*, que são a *virtude* para a forma republicana, a *honra* para a monárquica e o *medo* para a despótica.

A forma ou natureza do governo "é aquilo que o faz ser tal, isto é, o princípio que o faz agir. Um é movido por sua estrutura peculiar, outro é movido pelas paixões humanas". É claro, diz Montesquieu, que as leis devem ser relativas tanto ao princípio de governo como à sua natureza. Assim, para sermos mais claros, "não é preciso muita probidade para que um governo monárquico ou despótico possa se manter e defender. A força das leis em um e o braço ameaçador do príncipe no outro regulam e governam tudo. Mas, em um estado popular, é preciso uma mola a mais, que é a virtude. Essa afirmação está em conformidade com a natureza das coisas e, ademais, é confirmada por toda a história universal. Com efeito, é evidente que, em uma monarquia, onde quem faz cumprir as leis se considera acima delas, há menos necessidade de virtude do que em um governo popular, onde quem faz cumprir as leis está consciente de também submeter-se a elas, e sabe que deve suportar seu peso [...]. Quando tal virtude é deixada de lado, a ambição penetra nos corações a ela mais inclinados e a avareza penetra em todos. As aspirações voltam-se para outras finalidades: aquilo que antes se amava agora é desprezado; antes, era-se livre sob a lei, mas agora se quer ser livre contra as leis [...]".

Temos, portanto, três formas de governo inspiradas em três princípios. Essas três formas de governo podem se corromper, e "a corrupção de todo governo começa quase sempre pela corrupção de seu princípio". Assim, por exemplo, "o princípio da democracia se corrompe não somente quando se perde o princípio da igualdade, mas também quando se difunde um espírito de *igualdade extrema* e cada um pretende ser igual àqueles que escolheu para comandá-lo". Montesquieu esclarece esse importante pensamento com as seguintes palavras: "O verdadeiro espírito de igualdade está tão distante do espírito de extrema igualdade quanto o céu está distante da terra. O primeiro não consiste em absoluto em fazer com que todos comandem ou que ninguém seja comandado, e sim no obedecer e comandar a iguais. Ele não pretende de modo algum que não se tenha senhores, mas sim que só tenha iguais como senhores [...]. O lugar natural da virtude é ao lado da liberdade, mas ela não pode sobreviver ao lado da liberdade extrema mais do que poderia sobreviver na escravidão".

E, em segundo lugar, no que se refere ao princípio monárquico, ele "se corrompe quando as máximas dignidades se tornam símbolos da máxima escravidão, quando os

grandes ficam privados do respeito popular e tornam-se instrumentos vis de um poder arbitrário. Ele se corrompe ainda mais quando a honra é contraposta às honras e quando se pode ser ao mesmo tempo coberto de cargos e de infâmia". E, por fim, "o princípio do governo despótico se corrompe incessantemente, porque é corrupto por sua própria natureza [...]". 5

3 A divisão dos poderes, isto é, "o poder que detém o poder"

A obra maior de Montesquieu não é composta apenas de análise descritiva e de teoria política explicativa. Ela também é dominada por uma grande paixão pela liberdade. E Montesquieu elabora o valor da liberdade política na história, estabelecendo na teoria aquelas que são as condições efetivas que permitem que se desfrute a liberdade. Montesquieu explicita esse interesse central sobretudo no capítulo que dedica à monarquia inglesa, no qual é delineado o Estado de direito que se havia configurado depois da revolução de 1688. Mais particularmente, Montesquieu analisa e teoriza aquela *divisão de poderes* que constitui um fulcro inextirpável da teoria do Estado de direito e da prática da vida democrática.

Afirma Montesquieu: "A liberdade política não consiste de modo algum em fazer aquilo que se quer. Em um Estado, isto é, em uma sociedade na qual existem leis, a liberdade não pode consistir senão em poder fazer aquilo que se deve querer e em não ser obrigado a fazer aquilo que não se deve querer [...]. A liberdade é o direito de fazer tudo aquilo que as leis permitem". Nesse sentido, não é que as leis limitem a liberdade: elas a asseguram para cada cidadão, e este é o fundamento constitutivo do Estado de direito moderno

Em todo Estado, diz Montesquieu, existem três tipos de poder: o poder *legislativo*, o *executivo* e o *judiciário*. Pois bem, "por força do primeiro, o príncipe ou magistrado faz leis, que têm duração limitada ou ilimitada, e corrige ou revoga as leis já existentes. Por força do segundo, faz a paz ou a guerra, envia ou recebe embaixadas, garante a segurança, previne as invasões. Por força do terceiro, pune os delitos ou julga as causas entre pessoas privadas".

Estabelecidas essas definições, Montesquieu assevera que "a liberdade política em um cidadão é aquela tranqüilidade de espírito que deriva da persuasão que cada qual tem de sua própria segurança; para que se goze de tal liberdade é preciso que o governo esteja em condições de libertar cada cidadão do temor em relação aos outros".

Entretanto, se o objetivo é precisamente a liberdade, então "quando uma mesma pessoa ou o mesmo corpo de magistrados concentra os poderes legislativo e executivo, não há mais liberdade, porque subsiste a suspeita de que o próprio monarca ou o próprio senado possam fazer leis tirânicas para depois, tiranicamente, fazê-las cumprir".

E nem teríamos mais liberdade "se o poder de julgar não estivesse separado dos poderes legislativo e executivo. Com efeito, se estivesse unido ao poder legislativo, haveria uma potestade arbitrária sobre a vida e a liberdade dos cidadãos, posto que o juiz seja legislador. E se estivesse unido ao poder executivo, o juiz poderia ter a força de um opressor".

Por fim, "tudo estaria [...] perdido se o mesmo homem ou o mesmo corpo dos governantes, dos nobres ou do povo exercesse juntamente os três poderes: o de fazer as leis, o de executar as resoluções públicas e o de julgar os delitos ou as causas entre os privados".

D'ALEMBERT

1 A *Enciclopédia*: os escopos e a "genealogia" dos conhecimentos

No trecho aqui proposto, relativo às páginas iniciais do Discurso preliminar da Enciclopédia, *redigido por d'Alembert, em primeiro lugar são enunciados os dois escopos principais da obra:*

a) a exposição de modo mais exato possível da ordem e da conexão entre os conhecimentos humanos;

b) a explicação dos princípios gerais sobre os quais se fundam toda ciência e arte.

A segunda parte do trecho mostra com grande evidência como a base fundamental da "filosofia da Enciclopédia" é o empirismo lockiano, motivo pelo qual "a espiritualidade da alma, a existência de Deus e nossos deveres em relação a eles, em uma palavra as verdades das quais temos a mais extrema e premente necessidade, são fruto das primeiras idéias reflexas geradas pelas sensações".

1. Os dois escopos principais da *Enciclopédia*

A Enciclopédia, conforme o título sugere, é obra de uma sociedade de escritores.[1] Caso também nós não fizéssemos parte dela, poderíamos afirmar que eles são favoravelmente conhecidos ou merecem sê-lo. Mas, sem querer antecipar um juízo que apenas os doutos deverão pronunciar, é nosso dever ao menos prevenir desde já a objeção que mais do que qualquer outra pode prejudicar o sucesso de tão grande empreendimento. Declaramos que não fomos tão temerários a ponto de assumir sozinhos um peso tão superior às nossas forças, e que nossa função de editores consiste sobretudo na ordenação dos materiais que nos foram fornecidos em máxima parte por outras pessoas. Esta declaração aparecia bem claramente também no texto do *Prospectus*; mas talvez deveria tê-lo precedido. Evidentemente, usando tal precaução, teríamos replicado antecipadamente a uma quantidade de pessoas da boa sociedade, e também a algum literato, que nos perguntaram como podiam apenas duas pessoas tratar de todas as ciências e artes; no entanto, estes haviam dado uma olhadela no *Prospectus*, uma vez que quiseram honrá-lo com seus elogios. De modo que o único modo de evitar que tal objeção se apresente novamente é servir-se, como estamos fazendo, das primeiras linhas desta obra para liquidá-la. Este exórdio é, portanto, dedicado apenas aos que, entre nossos leitores, não crerão oportuno ler mais além; quanto aos outros, sentimos o dever de informá-los com maior largueza a respeito dos particulares da redação da *Enciclopédia*: na parte conclusiva deste discurso encontrarão tal explicação, a qual – muito importante, tanto em si, quanto pelo assunto a que se refere – deve ser precedida por algumas reflexões filosóficas.

A obra que iniciamos – e que esperamos levar a termo – tem dois escopos: enquanto *enciclopédia*, deve expor de modo mais exato possível a ordem e a conexão entre os conhecimentos humanos; enquanto *dicionário racionalizado das ciências, artes e ofícios*, deve explicar os princípios gerais sobre os quais se funda toda ciência e arte, liberal ou mecânica, e os particulares mais notáveis que constituem seu corpo e sua essência. O duplo ângulo visual da *enciclopédia* e do *dicionário racionalizado* fornecerá o plano e a divisão deste discurso introdutório. Seguiremos as duas perspectivas uma depois da outra, prestando contas dos meios que foram usados para satisfazer o duplo escopo.

2. Genealogia dos conhecimentos

Basta apenas refletir sobre as recíprocas ligações que existem entre as invenções humanas para perceber que ciências e artes se ajudam mutuamente e são todas interdependentes. Todavia, com muita freqüência é árduo reduzir uma ciência ou arte particular a poucas regras ou noções gerais; não menos árduo é soldar em um só sistema os ramos infinitamente múltiplos da ciência humana. O primeiro passo a fazer em tal pesquisa é examinar, permitam-nos o termo, a genealogia ou filiação dos conhecimentos, suas causas, suas características distintivas; remontar, em poucas palavras, à origem e à própria gênese de nossas idéias. Exame – deixando de lado a utilidade que dele tiraremos para a enumeração enciclopédica das ciências ou artes – certamente não fora de

[1] O título completo da obra é *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres.*

lugar no início de um dicionário racionalizado dos conhecimentos humanos.

a. Conhecimentos diretos e conhecimentos reflexos

Podemos distinguir todos os nossos conhecimentos em diretos e reflexos. Diretos são aqueles que recebemos imediatamente sem intervenção da vontade e que, encontrando abertas, se assim podemos dizer, todas as portas de nossa alma, aí entram sem esforço e sem encontrar resistência. Reflexos são os conhecimentos que o espírito obtém operando sobre os diretos, unificando-os e combinando-os.

b. Todas as idéias provêm das sensações. Contra o inatismo

Todos os nossos conhecimentos diretos se reduzem aos que recebemos por meio dos sentidos: daí segue-se que todas as nossas idéias provêm das sensações. Este princípio dos antigos filósofos foi por muito tempo considerado um axioma dos escolásticos; bastava, para que o honrassem assim, que fosse antigo, e teriam defendido com o mesmo ardor as formas substanciais e as qualidades ocultas.[2] Por isso, no renascimento da filosofia esta verdade foi tratada como as opiniões absurdas, das quais deveríamos distingui-la. Foi proscrita com elas, pois nada é tão arriscado para a verdade ou a expõe a tão grave mal-entendido quanto a mistura ou vizinhança com o erro. O sistema das idéias inatas, atraente por vários motivos, e talvez tanto mais sedutor quanto menos conhecido, tomou o lugar do axioma dos escolásticos; e, depois de ter reinado por longo tempo, ainda conta com algum adepto. Tanta fadiga requer a verdade para tornar-se reconhecida, quanto os preconceitos ou o sofisma a ocultaram. Finalmente, e não há muito tempo, se reconhece quase de modo concorde que os antigos tinham razão; esta, também, não é a única questão sobre a qual começamos a nos reaproximar deles.

Não há nada de mais indiscutível do que a existência de nossas sensações; para provar que são o princípio de todos os nossos conhecimentos, basta demonstrar que podem sê-lo. Com efeito, em boa filosofia toda dedução que parte de fatos ou verdades bem conhecidas é preferível a um discurso que se fundamente sobre meras hipóteses, mesmo que geniais. Para que supor que possuímos puras noções intelectuais inatas, se para formá-las basta refletir sobre nossas sensações? Os particulares que agora exporemos demonstrarão que estas noções não têm efetivamente outra origem.

c. Os primeiros dois conhecimentos derivados das sensações: o princípio pensante e a existência dos objetos externos

A primeira coisa que nossas sensações nos ensinam, e que nem sequer se distingue delas, é nossa existência. Daí segue-se que nossas primeiras idéias reflexas se referem a nós, ou seja, o princípio pensante que constitui nossa natureza, e que não se distingue de nós próprios. O segundo conhecimento que devemos às nossas sensações é a existência dos objetos externos, entre os quais deve ser compreendido também nosso corpo, uma vez que ele permanece, por assim dizer, exterior a nós, mesmo antes que percebamos a natureza do princípio pensante.

Os objetos inumeráveis produzem em nós um efeito tão poderoso e contínuo, e nós nos envolvemos de tal modo neles que, se em um primeiro tempo as idéias reflexas nos fazem entrar em nós mesmos, imediatamente as sensações que nos assediam de todas as partes e nos subtraem da solidão, na qual sem elas nos encontraríamos, nos obrigam a sair de novo para fora de nós. A multiplicidade de tais sensações, o acordo que podemos notar entre seus testemunhos, os matizes que nelas colhemos, as afecções involuntárias que elas nos fazem provar, comparai com o ato de vontade que preside nossas idéias reflexas e opera apenas sobre nossas sensações; tudo isso determina em nós uma tendência irresistível de afirmar a existência dos objetos aos quais referimos tais sensações e que nos aparecem como sua causa.

d. A causa das sensações é externa ao sujeito pensante

Muitos filósofos atribuíram tal tendência ao influxo de um ser superior, considerando isso como a prova mais conveniente da existência dos próprios objetos. Com efeito, não havendo nenhuma relação entre uma sensação e o objeto que a gera – ou, ao menos, ao qual nós a referimos – não parece que se possa encontrar com o raciocínio nenhuma possível mediação entre um e outro: apenas uma espécie de instinto, mais seguro da própria razão, pode fazer-nos realizar uma passagem tão longa. E tal instinto é tão forte em nós que, supondo por um momento que, anulados os objetos externos, ele continue

[2] Alusão ao velho princípio escolástico *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, sobre o qual – contra o "sistema das idéias inatas" de Descartes – se fundamenta o empirismo lockiano.

a subsistir, o repentino reaparecimento dos mesmos objetos não poderia torná-lo mais forte. Podemos, portanto, estabelecer sem incertezas que as nossas sensações têm efetivamente fora de nós a causa que lhes atribuímos; uma vez que o efeito que pode derivar da existência real de tal causa não poderia ser de nenhum modo diverso daquele que experimentamos. E não imitamos aqueles filósofos dos quais fala Montaigne, que, interrogados a respeito do princípio das ações humanas, perguntam-se se os homens existem. Longe de querer produzir nuvens sobre uma verdade reconhecida pelos céticos mesmo quando não estão discutindo, deixamos para os metafísicos iluminados o cuidado de desenvolver seu princípio; toca a eles determinar, caso possível, a medida do primeiro passo que nossa alma faz quando sai de si própria, suspensa e ao mesmo tempo presa – por assim dizer – por uma quantidade de percepções, que se de um lado a impelem para os objetos exteriores, de outro lado pertencem exclusivamente a ela e parecem obrigá-la a restar em um espaço restrito, de onde não lhe permitem sair.

e. A dor é o sentimento humano mais forte

Entre os vários objetos que produzem afecções em nós, de todos o que mais nos atinge é a existência de nosso corpo, que nos pertence no modo mais íntimo: mas, tão logo percebemos a existência de nosso corpo, percebemos a atenção que ele exige de nós para poder evitar os perigos que o ameaçam. Sujeito a milhares de necessidades e extremamente sensível à ação dos corpos externos, seria imediatamente destruído caso não vigiássemos por sua conservação. Não que todos os corpos externos nos façam experimentar sensações desagradáveis; alguns parecem compensar-nos com o prazer que nos proporcionam. Mas a infelicidade da condição humana é tal, que o sentimento mais enérgico em nós é o da dor; bem menos nos comove o prazer, que não basta para consolar-nos diante dela. Em vão certos filósofos, reprimindo os gemidos nos sofrimentos, sustentaram que a dor não é um mal; inutilmente outros puseram a felicidade suprema na volúpia, pois acabavam fugindo de medo de suas conseqüências.[3] Todos eles teriam tido um melhor conhecimento da natureza humana, caso se tivessem limitado a considerar a privação da dor como o maior bem da vida presente; e se tivessem admitido que, não podendo nós alcançar aquele sumo bem, nos é permitido apenas aproximar-nos mais ou menos dele, conforme nosso empenho em tal sentido. Reflexões tão naturais impor-se-ão indubitavelmente a cada homem que seja deixado a si mesmo, livre de preconceitos de educação ou de estudos. Elas seguem-se à primeira impressão que este recebe dos objetos, e podem ser incluídas entre os primeiros movimentos do espírito, que são preciosos para os verdadeiros sábios e dignos de serem por eles examinados, mas são ignorados e desprezados pela filosofia comum, cujos axiomas os sábios quase sempre desmentem.

f. A origem da sociedade

A necessidade de preservar nosso corpo da dor e da destruição nos induz a considerar quais, entre os objetos exteriores, possam ser-nos úteis ou nocivos, e daí buscar uns e evitar os outros. Mas, tão logo comecemos a passar em revista tais objetos, individuamos grande número deles que nos parecem em tudo semelhantes a nós, ou seja, de forma análoga à nossa, e que nos parecem possuir, pelo que podemos julgar à primeira vista, as mesmas percepções que temos. Portanto, tudo nos faz afirmar que tenham as mesmas necessidades que nós e, por conseguinte, o mesmo impulso que temos para satisfazê-las. Daí resulta que será muito vantajoso unir-nos com eles para individuar aquilo que por natureza nos é útil ou nocivo. Pressuposto e apoio desta união é a comunicação das idéias, que exige naturalmente a invenção dos sinais. Eis, portanto, a origem das sociedades, da qual provavelmente nasceram as línguas.

g. As idéias adquiridas de "justo" e "injusto". O conceito da moralidade das ações humanas

As relações que tantos impulsos fortes nos induzem a estabelecer com os outros homens espalham rapidamente nossas idéias e delas fazem nascer novas, bem distantes evidentemente das que teriam nascido em nós sem tal auxílio. Cabe aos filósofos estabelecer se esta comunicação recíproca, unida à analogia que encontramos entre nossas sensações e as de outros, contribua para fazer surgir nossa irresistível tendência de supor a existência de todos os objetos que atingem nossa atenção. Para limitar-me ao meu assunto, observarei apenas que o gozo e a utilidade que encontramos em tais relações – tanto ao comunicar nossas idéias aos outros homens, como ao acolher as dos outros entre as nossas – deve induzir-nos a estreitar sempre mais os nós da

[3] Alusão à ética dos estóicos e à dos epicuristas.

sociedade já existente, e a torná-la o quanto possível mais útil para nós. Mas como cada membro da sociedade busca de tal modo tirar o máximo de útil para si da própria sociedade, e combate em todo outro uma tendência análoga, nem todos podem participar do mesmo modo das vantagens sociais, embora todos tenham igualmente direito a isso. Um direito legítimo é, portanto, tornado vão por aquele bárbaro direito de desigualdade, chamado lei do mais forte, cujo uso parece colocar-nos no mesmo nível dos animais e cujo abuso é tão difícil de evitar. A força, por exemplo, concedida pela natureza a certos homens, que deveriam usá-la apenas para socorrer e proteger os fracos, é ao contrário causa de opressão para estes últimos. Mas quanto mais a opressão é violenta, tanto menos pacientemente a toleram, porque sentem que nela não há nenhuma racionalidade. Daí a noção do injusto e do bem e mal moral, que tantos filósofos pesquisaram: o grito da natureza, que ressoa em todo homem, a faz conhecer também entre os povos mais primitivos. Daí também a lei natural que encontramos em nosso íntimo, fonte das mais antigas leis ditadas pelos homens: mesmo sem o auxílio das outras, esta lei é por vezes suficientemente forte, se não para vencer a opressão, ao menos para contê-la dentro de certos limites. De modo que o mal que os vícios de nossos semelhantes nos infligem produz em nós o conhecimento reflexo das virtudes opostas a tais vícios; conhecimento precioso, que provavelmente uma perfeita união e igualdade teriam tornado impossível.

h. A elevação à contemplação de uma inteligência onipotente

A idéia adquirida do justo e do injusto e o conceito anexo da natureza moral das ações nos induzem naturalmente a indagar o que é o princípio que age em nós; ou seja, o que é o mesmo, a substância que pensa e quer. Não é necessário examinar demasiado profundamente a natureza de nosso corpo e a idéia que dele temos, para reconhecer que ele não pode ser tal substância, uma vez que as propriedades que observamos na matéria não têm nada em comum com a faculdade do entendimento e da vontade: por conseguinte, o ente chamado *eu* é formado por dois princípios de natureza diversa, tão estreitamente unidos entre si, que a harmonia que reina entre os movimentos de um e os afetos do outro, e os mantém ligados, não pode ser quebrada nem alterada por nós. Uma escravidão tão independente de nós, unida com as reflexões que somos obrigados a fazer a respeito da natureza dos dois princípios e de sua imperfeição, nos eleva à contemplação de uma inteligência onipotente, à qual devemos nosso ser e que exige um culto. A existência dela não teria necessidade de outro reconhecimento além de nosso sentimento interior, mesmo que a isso não se acrescentasse o consenso universal dos outros homens e o testemunho de toda a natureza.

i. As verdades supremas são fruto das primeiras idéias reflexas geradas pelas sensações

É evidente, portanto, que as noções puramente intelectuais do vício e da virtude, o conceito e a necessidade das leis, a espiritualidade da alma, a existência de Deus e nossos deveres em relação a ele, em uma palavra, as verdades das quais temos mais extrema e premente necessidade, são fruto das primeiras idéias reflexas geradas pelas sensações.

j. A origem de todas as artes de primeira necessidade (agricultura, medicina etc.)

Apesar da importância destas primeiras verdades para a parte mais escolhida de nós, o corpo que a elas se encontra unido exige a satisfação de suas crescentes necessidades. A obra de conservação do corpo consiste em prevenir os males que o ameaçam ou remediar os que o atingem. Procuramos alcançar estes escopos de dois modos: com nossas descobertas pessoais e com as pesquisas de outros. Nossa relação com os outros nos permite utilizá-las. Tal é a origem da agricultura, da medicina, de todas as artes de primeira necessidade. Eis os nossos primeiros conhecimentos e a fonte de todos os outros, até daqueles que parecem mais distantes.

J.-B. d'Alembert,
Discurso preliminar da Enciclopédia,
em *A filosofia da Enciclopédia*.

CONDILLAC

2 As sensações são o fundamento de todos os conhecimentos

Nestas páginas iniciais do Tratado das sensações *(1754), Condillac expõe o plano da obra a partir de seu princípio-guia: todos os conhecimentos e as faculdades da alma derivam das sensações.*

Embora se trate de um princípio já enunciado por Aristóteles e por Locke, Condillac afirma ter sido o primeiro a desenvolvê-lo completa e sistematicamente.

1. A alma chega a todos os seus conhecimentos e a todas as suas faculdades a partir das sensações que a modificam

O fim principal desta obra é fazer ver como todos os nossos conhecimentos e todas as nossas faculdades provêm dos sentidos, ou, para falar mais exatamente, das sensações, uma vez que, na realidade, os sentidos não são mais que sua causa ocasional. Não são eles que sentem: apenas a alma sente por meio dos órgãos, e das sensações que a modificam ela atinge todos os conhecimentos e todas as suas faculdades.

Esta pesquisa pode contribuir infinitamente para o progresso da arte de raciocinar: apenas ela pode dar-lhe um desenvolvimento até os primeiros princípios. Com efeito, não encontraremos um modo seguro de guiar constantemente nossos pensamentos, se não soubermos como eles foram formados. O que podemos esperar de bom dos filósofos que recorrem continuamente a um instinto que eles próprios não saberiam definir? Poderemos esperar exaurir a fonte de nossos erros, enquanto nossa alma operar tão misteriosamente? É necessário, portanto, que nos observemos desde as primeiras sensações que provamos: é necessário esclarecer a razão de nossas primeiras operações; remontar à origem de nossas idéias, desenvolver seu processo, segui-las até os limites que a natureza nos prescreveu: em uma palavra, é necessário, como diz Bacon, reformar toda a inteligência humana.

2. Aristóteles e Locke captaram este princípio, mas não o desenvolveram até o fim

Poder-se-ia, contudo, objetar: tudo é dito quando repetimos com Aristóteles que nossos conhecimentos derivam dos sentidos. Não há homem inteligente que não seja capaz de mostrar este desenvolvimento, que acreditais tão necessário; não há nada de mais inútil do que protelar com Locke sobre esses particulares. Aristóteles demonstra genialidade muito maior, quando se contenta em incluir todo o sistema de nossos conhecimentos em uma máxima geral.[1]

Aristóteles, estou de acordo, foi um dos maiores gênios da antiguidade, e os que fazem esta objeção mostram sem dúvida muita agudez. Mas, para convencer-nos de quão pouco fundamento tenham as críticas que esses movem contra Locke, e o quanto lhes seria útil estudar este filósofo em vez de criticá-lo, basta ouvi-los raciocinar ou ler suas obras, se eles escreveram a respeito de questões filosóficas! Se tais homens unissem a um método exato muita clareza e muita precisão, eles teriam algum direito de reputar inúteis os esforços que a metafísica faz para conhecer o espírito humano. Mas há motivo de duvidar que eles estimem tanto Aristóteles apenas com o escopo de poder desprezar Locke, e que desprezem este com a esperança de lançar o descrédito sobre todos os metafísicos.

Há muito tempo já se disse que todos os nossos conhecimentos originam-se a partir dos sentidos. Todavia, os peripatéticos estavam tão longe de conhecer esta verdade que, apesar da agudez que muitos tinham, não souberam jamais desenvolvê-la; de modo que depois de muitos séculos havia ainda uma descoberta a fazer. Freqüentemente um filósofo toma partido pela verdade sem conhecê-la: por vezes obedece à corrente, segue a opinião da maioria; outras vezes, ao contrário, sendo muito mais ambicioso do que condescendente, resiste, combate, e chega até a arrastar consigo a multidão. Desse modo formaram-se quase todas as seitas: elas raciocinavam freqüentemente ao acaso; mas, posto que sempre se contradiziam, era necessário também que alguma tivesse às vezes razão. Ignoro qual tenha sido o motivo que levou Aristóteles a estabelecer o princípio sobre a origem de nossos conhecimentos. Todavia, sei com certeza que não nos deixou nenhuma obra em que tal princípio tenha sido desenvolvido, e que, de resto, procurava ser totalmente contrário às opiniões de Platão.

---

[1] "Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu", como diziam os escolásticos.

Imediatamente depois de Aristóteles vem Locke: dos outros filósofos que escreveram sobre este assunto não é necessário se preocupar. O filósofo inglês, sem dúvida, iluminou muito a questão, mas não sem deixar ainda alguma obscuridade. Veremos que a maior parte dos juízos que se misturam a todas as nossas sensações lhe escaparam; mas ele não conheceu como nós temos necessidade de aprender a tocar, a ver, a ouvir etc.; que as faculdades da alma lhe pareceram qualidades inatas, e que ele jamais suspeitou que elas podiam ter sua origem na própria sensação. Ele estava, portanto, longe de abraçar em toda a sua extensão o sistema do homem, que sem Molyneux[2] talvez não tivesse jamais tido a ocasião de notar que alguns juízos se misturam às sensações da vista. Nega absolutamente que ocorram igualmente outros sentidos. Ele crê, portanto, que nós nos servimos deles naturalmente, por uma espécie de instinto, sem que a reflexão tenha contribuído em nada para seu uso [...].

3. A necessidade (a inquietude) é a base da qual nascem todos os modos (os hábitos) da alma e do corpo

O *Tratado das sensações* é a única obra em que o homem tenha sido despojado de todos os seus hábitos. Aqui, observando o sentimento em seu surgir, demonstra-se de que modo adquirimos o uso de nossas faculdades; e aqueles que tiverem compreendido bem o sistema de nossas sensações convirão que não há mais necessidade de recorrer às vagas palavras de instinto, de movimento automático, e a outras semelhantes; ou, pelo menos, se quiserem empregar estas palavras, isso poderá ser feito com idéias precisas. Mas, para alcançar o escopo deste trabalho, era absolutamente necessário pôr sob os olhos o princípio de todas as nossas operações, as quais, portanto, jamais se perdem de vista. Bastará indicá-lo neste resumo.

Se o homem não tivesse nenhum interesse em ocupar-se de suas sensações, as impressões que os objetos produzem sobre ele passariam como sombras, não deixariam nenhum traço. Depois de muitos anos ele se encontraria como no primeiro momento, sem ter adquirido nenhum conhecimento, e sem ter outra faculdade a não ser o sentimento. Mas a natureza de suas sensações não lhe permite cair nesta letargia. Sendo elas necessariamente agradáveis ou desagradáveis, ele é impelido a procurar as primeiras e a evitar as segundas; e quanto mais vivo for o contraste entre o prazer e a dor, maior é a ocasião, para a alma, de ser ativa. Então a privação de um objeto, que consideramos necessário ao nosso bem-estar, nos dá aquele incômodo, aquela inquietação, que chamamos de *necessidade*, da qual nascem os desejos. Estas necessidades se repetem conforme as circunstâncias e freqüentemente também se formam novas: daqui o desenvolvimento de nossos conhecimentos e faculdades.

Locke foi o primeiro a notar que a inquietação causada pela privação de um objeto é o princípio de nossas determinações. Mas Locke faz surgir a inquietação do desejo, enquanto ocorre precisamente o contrário; além disso, põe entre o desejo e a vontade maior diferença do que a que na realidade existe; por fim, ele considera a influência da inquietação apenas no homem que tem o uso de todos os sentidos e o exercício de todas as faculdades. Resta, portanto, a ser demonstrado que esta inquietação é o primeiro princípio que nos dá os hábitos de tocar, de ver, de ouvir, de sentir, de degustar, de comparar, de julgar, de refletir, de desejar, de amar, de odiar, de temer, de esperar, de querer – em suma, por meio dela, nascem todos os hábitos da alma e do corpo. Por isso era necessário remontar mais além daquilo que este filósofo não tenha feito. Mas, pela impossibilidade em que nos encontramos de examinar nossos primeiros pensamentos e os primeiros movimentos, seria necessário adivinhar e por isso fazer diversas suposições.

4. As quatro partes em que se divide o *Tratado das sensações*

No entanto, ainda não é suficiente remontar à sensação. Para descobrir o progresso de todos os nossos conhecimentos e de todas as nossas faculdades, seria importante distinguir aquilo que devemos a cada sentido; tal pesquisa ainda não fora tentada. Daqui surgiram as quatro partes do *Tratado das sensações*. A primeira trata dos sentidos que por si mesmos não podem julgar a respeito dos objetos exteriores. A segunda, do tato, ou seja, do único sentido que por si mesmo julga a respeito dos objetos exteriores. A terceira trata do modo como o tato adestra os outros sentidos para julgar a respeito dos objetos exteriores. A quarta, das necessidades, das idéias, da atividade de um homem isolado que goza o uso de todos os seus sentidos. Esta exposição mostra

---

[2] W. Molyneux (1656-1698) manteve em relação epistolar com Locke.

de modo evidente que o escopo da obra é de fazer ver de quais idéias somos devedores a cada sentido, e como, quando eles se reúnem, nos dão todos os conhecimentos necessários à nossa conservação.

Das sensações nasce, portanto, todo o *sistema do homem: sistema perfeito*, cujas partes todas estão ligadas entre si e se sustentam mutuamente. É uma cadeia de verdades: as primeiras observações preparam as que deverão segui-las, as últimas confirmam as precedentes. Se, por exemplo, lendo a primeira parte começamos a pensar que poderia bem acontecer que o olho, por si próprio, não julgue as grandezas, as figuras, as situações, as distâncias; depois, quando aprendemos na terceira parte que o tato nos fornece todas estas idéias, ficamos plenamente convencidos. Se este sistema se apóia sobre suposições, todavia, todas as conseqüências que dele se deduzem são demonstradas pela nossa experiência. Não há homem, por exemplo, que tenha apenas o sentido do olfato: um animal semelhante não saberia prover à própria conservação; mas, para demonstrar a verdade dos raciocínios que fizemos ao observá-lo, basta que um pouco de reflexão sobre nós mesmos nos faça reconhecer que devemos ao olfato todas as idéias e faculdades que poderíamos descobrir nesse homem, e que apenas com este sentido não nos seria possível adquirir outras. Poderíamos nos contentar de considerar o olfato fazendo abstração da visão, da audição, do gosto, do tato: caso tenhamos feito suposições, foi para tornar com elas tal abstração mais fácil.

Locke distingue duas fontes de nossas idéias: os sentidos e a reflexão. Seria mais exato admitir apenas uma, seja porque a reflexão não é, em seu princípio, mais que a própria sensação, seja porque ela não é tanto a fonte das idéias quanto o canal pelo qual estas *derivam dos sentidos*. Esta inexatidão, por mais que apareça leve, todavia recobre seu sistema com muita obscuridade, porque o põe na impossibilidade de desenvolver seus princípios. De tal modo este filósofo contenta-se em reconhecer que a alma percebe, pensa, duvida, crê, raciocina, conhece, quer, reflete, que estamos convencidos da existência destas operações, pois as encontramos em nós mesmos, e que elas contribuem para o progresso de nossos conhecimentos. Mas ele não sentiu a necessidade de descobrir seu princípio e sua geração, e não teve sequer a suspeita de que possam tão-somente ser hábitos adquiridos: parece que os tenha olhado como algo inato, e diz apenas que se aperfeiçoam com o exercício.

E. Bonnot de Condillac,
Tratado das sensações.

TRAITÉ
DES
SENSATIONS,
A MADAME LA COMTESSE
DE VASSÉ,
Par M. l'Abbé DE CONDILLAC,
de l'Académie Royale de Berlin.

Ut potero, explicabo: nec tamen, ut Pythius Apollo, certa ut ſint & fixa, quæ dixero: ſed, ut homunculus, probabilia conjecturâ ſequens. *Cic. Tuſc. quæſt. l. 1. c. 9.*

TOME I.

A LONDRES; *& ſe vend* A PARIS,
Chez DE BURE l'aîné, Quay des Auguſtins, à Saint Paul.

M. DCC. LIV.

Frontispício da primeira edição do Tratado das sensações de Étienne Bonnot, *abade de Condillac, publicada em Londres em 1754.*

VOLTAIRE

3 As únicas duas provas da existência de Deus

No Tratado de metafísica, *Voltaire sustenta que "podemos considerar a proposição* 'Deus existe' *como a coisa mais verossímil que os homens possam pensar". Contra o ateísmo, portanto, ele afirma o deísmo, segundo o qual "para captar Deus não há necessidade de nenhuma revelação, mas basta a razão".*

Na passagem que propomos, Voltaire expõe as que para ele constituem as únicas duas provas da existência de Deus, "compêndio de diversos volumes": uma natural e ao alcance das mentes comuns, e uma metafísica, bem menos acessível às mentes rudes.

São dois os modos de chegar ao conceito de um ser regente do universo. O mais natural e o mais eficaz para as capacidades mentais comuns é o que considera não só a ordem que reina no universo, mas também o fim ao qual cada coisa parece referir-se. Sobre apenas esta idéia foram compostos muitos grandes volumes, mas estes, em seu conjunto, não contêm nada a mais que o seguinte argumento.

Quando vejo um relógio cujo ponteiro marca as horas, disso concluo que um ser inteligente montou as engrenagens dessa máquina para que o ponteiro marque as horas. Assim, quando considero as engrenagens do corpo humano, concluo que um ser inteligente montou os órgãos para que sejam recebidos e nutridos nove meses na matriz; que os olhos nos são dados para ver, as mãos para segurar, e assim por diante.

Deste argumento, porém, posso concluir apenas que é provável que um ser inteligente e superior tenha preparado e plasmado com habilidade a matéria; mas não que tenha feito a matéria com nada e que seja em todo aspecto infinito. Em minha mente busco bem o nexo entre estas idéias: "É provável que eu seja a obra de um ser mais poderoso do que eu; portanto, tal ser existe desde a eternidade; portanto, ele criou todas as coisas, é infinito etc.". Não percebo a concatenação que leva direto a esta conclusão; vejo apenas que há algo mais poderoso do que eu, e nada mais.

O segundo argumento é mais metafísico, menos acessível às mentes rudes e leva a conhecimentos bem mais vastos. Ei-lo em breves palavras.

Eu existo; portanto, algo existe. Se algo existe, algo deve ter existido desde a eternidade, porque aquilo que existe ou existe por si próprio ou recebeu seu ser de outro. Se existe por si mesmo, existe, e sempre existiu, necessariamente, e é Deus; se recebeu o próprio ser de outro, e este de outro ainda, e assim por diante, aquele do qual o último recebeu o próprio ser deve, necessariamente, ser Deus. É inconcebível, com efeito, que um ser dê o ser a outro a não ser que possua o poder de criar. Por outro lado, se afirmássemos que uma coisa recebe, não digo a forma, mas a existência de uma outra, e esta de uma terceira, e esta de outra ainda, e assim por diante ao infinito, sustentaríamos um absurdo, porque, neste caso, todos os seres não teriam nenhuma causa de sua existência. Considerados em seu conjunto, eles não têm nenhuma causa externa de sua existência; considerados cada um em particular, não têm nenhuma interna: ou seja, todos juntos não são devedores de sua existência a algo; tomados individualmente, nenhum existe por si mesmo: nenhum pode, portanto, existir de modo necessário.

Sou obrigado, portanto, a admitir que há um ser que existe necessariamente por si mesmo desde a eternidade e que é a origem de todos os outros seres. Disso segue-se essencialmente que é infinito por duração, por imensidão, por potência: com efeito, quem o poderia limitar?

"Mas – objetareis – o mundo material é precisamente o ser por nós procurado". Examinemos com espírito sereno se isso é provável.

Se este mundo material existisse por si mesmo de modo absolutamente necessário, seria contraditório pensar que a mínima parte dele poderia ser diferente de como é, pois, se o seu ser neste momento é absolutamente necessário, isso é suficiente para excluir qualquer outra maneira de ser. Ora, está fora de dúvida que esta mesa sobre a qual escrevo, esta pena de que me sirvo, não foram sempre aquilo que são; estes pensamentos que traço sobre esta folha um momento antes nem sequer existiam, e não existem portanto de modo necessário. Ora, se cada parte não existe com absoluta necessidade, é impossível que o todo exista por si mesmo. Eu produzo movimento; portanto, um movimento antes não existia; portanto, não é essencial à matéria; portanto, ela o recebe

de outro; portanto, há um Deus que o comunica a ela. Da mesma forma, a inteligência não é essencial à matéria, porque uma rocha ou o trigo não pensam. De quem, então, as partes da matéria que pensam e sentem receberam o sentimento e o pensamento? Não de si, pois sentem apesar delas; nem da matéria em geral, porque o pensar e o sentir não pertencem à essência da matéria. Receberam tais dons, portanto, da mão de um Ser supremo, inteligente, infinito, causa originária de todos os seres.

Eis em poucas palavras as provas da existência de Deus e o compêndio de diversos volumes, que cada leitor poderá desenvolver conforme queira.

Voltaire,
Tratado de metafísica.

4 O que é a tolerância

Em defesa da tolerância Voltaire por toda a vida sustentou uma grande batalha, e o ataque mais memorável contra o "monstro" da intolerância foi realizado pelo iluminista francês com seu Tratado sobre a tolerância, *provocado pelo "caso Calas".*

Pelo fim de março de 1762, um viajante que provinha de Languedoc parou em Ferney e contou a Voltaire um fato que agitara a cidade de Toulouse. Lá, o negociante calvinista Jean Calas havia sido há pouco supliciado, enforcado e queimado por ordem do Parlamento da cidade. Jean Calas – que fora morto perdoando seus algozes – fora acusado de matar seu filho Marc-Antoine, a fim de impedi-lo de se tornar católico. Na realidade, tratou-se apenas de um caso de bárbara e cruel intolerância religiosa. Uma multidão enfurecida de católicos fanáticos e juízes também fanáticos condenaram um inocente.

Sob a emoção desses fatos, Voltaire escreveu o Tratado sobre a tolerância, *no qual, contra a doença feroz da intolerância, propunha este remédio: "O melhor meio para diminuir o número dos maníacos, se ainda restam, é de confiar esta doença do espírito ao regime da razão, que lenta mas infalivelmente ilumina os homens".*

As páginas seguintes, tiradas do Dicionário filosófico, *mostram como para Voltaire a tolerância tenha se tornado necessária por causa das fraquezas e dos erros dos homens.*

1. A tolerância é a "herança" da humanidade

O que é a tolerância? É a herança da humanidade. Estamos todos empastados de fraquezas e de erros: perdoemo-nos reciprocamente nossas tolices – é a primeira lei da natureza.

Na Bolsa de Amsterdam, de Londres, de Surat, de Bassora, o guebro, o baniane, o hebreu, o muçulmano, o deícola chinês, o brâmane, o cristão grego, o católico romano, o cristão protestante, o cristão quacre traficam um com o outro: nenhum levantará o punhal contra outros para ganhar almas para sua própria religião. Por que, então, nos esganamos mutuamente quase sem interrupção, do primeiro concílio de Nicéia em diante?

Constantino começou por promulgar um edito que permitia todas as religiões e terminou como perseguidor religioso. Antes dele combatiam-se os cristãos apenas porque começavam a constituir um partido dentro do Estado. Os romanos permitiam todos os cultos, até os dos hebreus e dos egípcios, pelos quais tinham tanto desprezo. E por que Roma os tolerava? Porque os egípcios e os próprios judeus não procuravam destruir a antiga religião do império, não corriam terra e mares com o escopo de fazer prosélitos: pensavam apenas em ganhar dinheiro. Ao passo que não há dúvida de que os cristãos queriam que sua religião fosse a dominante. Os hebreus não queriam que a estátua de Júpiter estivesse em Jerusalém, mas os cristãos não a queriam no Capitólio. Santo Tomás teve a lealdade de confessar que, se os cristãos não destronizaram os imperadores, foi apenas porque não o conseguiram. Sua convicção era de que toda a terra deve ser cristã: eram, portanto, necessariamente inimigos de toda a terra, até que não tivesse se convertido.

Depois, eram inimigos uns dos outros em relação a todos os pontos controvertidos de sua religião. É preciso considerar Jesus Cristo em primeiro lugar como Deus? Aqueles que o negam são anatematizados sob o nome de ebionitas; e estes, por sua vez, anatematizam os adoradores de Jesus. Alguns querem que todos os bens sejam comuns, como se sustenta que o fossem no tempo dos apóstolos? Seus adversários são chamados de nicolaítas e são acusados dos mais infames delitos. Outros tendem a uma devoção mística? São chamados "gnósticos" e furiosamente perseguidos. Marcião disputa a respeito da Trindade? É tratado como idólatra.

Tertuliano, Praxéia, Orígenes, Novato, Novaciano, Sabélio, Donato são todos perseguidos por seus irmãos antes de Constantino;

e, logo que este fez triunfar a religião cristã, eis que os atanasianos e os eusebianos se fazem mutuamente em pedaços; e, a partir daquele tempo, a Igreja cristã se inundou de sangue, até nossos dias.

O povo hebreu era, confesso, um povo bastante bárbaro. Esganava sem piedade todos os habitantes de um desventurado país sobre o qual não tinha maiores direitos do que hoje teria sobre Paris e sobre Londres. Todavia, quando Naamã curou-se da lepra por ter-se imerso sete vezes no Jordão e, para testemunhar sua própria gratidão a Eliseu, o qual lhe havia ensinado o segredo, disse-lhe que, por reconhecimento, adoraria o Deus dos hebreus, reservando-se, porém, a faculdade de adorar também o Deus do próprio rei, Eliseu não hesitou em lhe conceder a permissão.[1] Os hebreus adoravam seu Deus, mas não se espantavam de que cada povo tivesse o seu próprio. Consideravam justo que Kemosh tivesse concedido certo distrito aos moabitas, com a condição de que seu Deus igualmente lhe desse um.[2] Jacó não hesitou em se casar com as filhas de um idólatra: Labão tinha seu Deus, assim como Jacó tinha o seu. São exemplos de tolerância no povo mais intolerante e cruel da antiguidade: nós o imitamos em seus furores absurdos, porém não em sua indulgência.

É claro que todo aquele que persegue um outro, seu irmão, porque não é de sua opinião, é um monstro. Isso está fora de discussão. [...]

2. O cristianismo e a tolerância

Entre todas as religiões, a cristã é, sem dúvida, a que deve inspirar maior tolerância, embora até hoje os cristãos tenham sido os mais intolerantes dos homens.

Jesus, tendo-se dignado a nascer na pobreza e na baixeza, como seus irmãos, jamais se dignou a praticar a arte de escrever. Os hebreus tinham uma lei escrita minuciosíssima, e nós não possuímos sequer uma linha da mão de Jesus. Os apóstolos se dividiram sobre diversos pontos: são Pedro e são Barnabé comiam carnes proibidas com os neocristãos estrangeiros e se abstinham delas com os hebreus. São Paulo reprovou-lhes tal conduta; todavia, depois o próprio Paulo, que fora fariseu e discípulo do fariseu Gamaliel e perseguira com furor os cristãos, e que depois, cansado de Gamaliel, se tornou cristão, igualmente foi sacrificar no templo de Jerusalém, no tempo de seu apostolado. Observou publicamente por oito dias todas as cerimônias da lei hebraica, à qual havia renunciado; até acrescentou devoções e purificações a mais: em suma, "judaizou" sem reservas. O maior apóstolo cristão fez por oito dias as mesmas coisas pelas quais hoje, em grande parte dos povos cristãos, os homens são condenados à fogueira.

Teudas e Judas o Galileu se afirmaram "Messias" antes de Jesus; Dositeu, Simão, Menandro se disseram tais depois de Jesus. Desde o primeiro século da Igreja, e antes ainda que o nome de "cristão" fosse conhecido, já havia na Judéia umas vinte seitas. Os gnósticos contemplativos, os essênios, os dositeus, os ceríntios existiam ainda antes que os discípulos de Jesus tivessem tomado o nome de "cristãos". Existiram logo trinta Evangelhos, cada um dos quais pertencente a uma comunidade diferente; e desde o fim do primeiro século podem ser enumeradas cerca de trinta seitas cristãs na Ásia Menor, na Síria, em Alexandria e até em Roma.

Todas essas seitas, desprezadas pelo governo romano e escondidas na clandestinidade, perseguiam-se todavia umas às outras nos subterrâneos em que se rastejavam, ou seja, trocavam-se injúrias: a única coisa que, em sua abjeção, podiam fazer. Eram quase todas compostas de pessoas da ralé do povo.

Quando, por fim, alguns cristãos acolheram os dogmas de Platão e misturaram um pouco de filosofia à sua religião, que separaram da hebraica, eles se tornaram pouco a pouco mais respeitáveis, mas permaneceram sempre divididos em seitas, sem que nunca houvesse um só período em que a Igreja cristã estivesse unida. Ela nasceu no meio de divisões dos hebreus, dos samaritanos, dos fariseus, dos saduceus, dos essênios, dos judaítas, dos discípulos de João, dos terapeutas. [...]

Tão horrível discórdia, que dura tantos séculos, deveria nos ensinar a nos perdoarmos um ao outro nossos erros: a discórdia é o flagelo do gênero humano e a tolerância é seu único remédio.

Voltaire,
Dicionário filosófico.

---

[1]Cf. *II Reis* 5,18.
[2]Cf. *Judite* 11,23-24.

MONTESQUIEU

5 Os princípios éticos fundamentais dos três tipos de governo

A doutrina de Montesquieu sobre as três espécies de governo (republicano, monárquico, despótico) gira em torno da correspondência entre cada uma destas formas e o princípio ético peculiar no qual ela se inspira.

Na passagem seguinte são justamente expostos os três princípios, isto é, as paixões humanas fundamentais que movem as três formas de governo: a virtude *para a forma republicana,* a honra *para a forma monárquica, e* o medo *para a forma despótica.*

1. O governo republicano, monárquico e despótico

Falei de como a natureza do governo republicano consiste no fato de que o povo como um todo, ou algumas famílias, aí gozam do supremo poder; como no governo monárquico é o príncipe que exerce esse poder, mas como ele o usa segundo certas leis estabelecidas; e, finalmente, como no governo despótico um só governa segundo seus caprichos e vontades. Não preciso de mais nada para encontrar os três princípios dos governos citados; eles daí derivam naturalmente. Começarei pelo governo republicano e antes falarei do democrático.[1]

2. A virtude é o princípio fundamental da democracia

Para um governo monárquico ou para um despótico não é preciso muita probidade para manter-se ou sustentar-se. A força das leis em um, o braço do príncipe sempre levantado no outro, regulam ou regem todas as coisas. Mas em um Estado popular é preciso uma mola a mais, que não é outra coisa senão a virtude.

O que eu disse é confirmado pelo curso inteiro da história, e é igualmente bem conforme à natureza das coisas. É claro, com efeito, que em uma monarquia, onde quem faz executar as leis julga a si próprio como estando acima delas, se tem necessidade da virtude em medida menor do que em um governo popular, onde quem faz executar as leis sente que ele próprio está a elas submetido, e carregará seu peso.

É claro, por outro lado, que um monarca, se, por mau conselho ou negligência, deixa de fazer executar as leis, pode reparar o mal facilmente: bastar-lhe-á mudar conselho ou corrigir em si a mesma negligência. Mas, quando as leis deixaram de ser executadas em um Estado popular, como a corrupção da república pode ser sua causa única, o Estado está doravante perdido.

No século passado, foi um espetáculo bastante belo ver os ingleses fazerem esforços ingentes para estabelecer a democracia em sua casa. Como aqueles que manejavam os assuntos eram de pouca virtude, e sua ambição estava irritada por causa do sucesso daquele que mais havia ousado,[2] e apenas o espírito de uma facção reprimia o da outra, o governo mudava sem trégua: o povo, estupefato, procurava a democracia, sem encontrá-la em nenhum lugar. Finalmente, depois de vários movimentos, vários choques e abalos, tiveram de repousar sobre o mesmo governo que haviam proscrito.

Quando Silas quis restituir a liberdade,[3] Roma não estava em grau de recebê-la; não tinha mais que um débil resto de virtude, e, uma vez que teve sempre menos, ao invés de despertar-se, depois de César, Tibério, Caio, Cláudio, Nero, Domiciano, sempre mais se tornou escrava: todos os golpes choveram sobre tiranos, nunca sobre a tirania.

Os políticos gregos, que viviam em um governo popular, reconheciam na virtude a única força capaz de sustentá-lo.

Os políticos de hoje nos falam apenas de manufaturas, de comércio, de finanças, de riquezas, até de luxo. Quando vem a faltar esta virtude, entra a ambição nos corações prontos para recebê-la, e a avidez em todos. Os desejos mudam de objeto: aquilo que antes se amava, não é mais amado; antes se era livre com as leis, agora se quer sê-lo contra elas. Cada cidadão parece um escravo fugido da casa do patrão. O que antes era máxima, agora é chamado rigor; o que antes era regra, agora estorvo; o que antes era proteção, agora temor. É a frugalidade que agora chama-se avidez, não o desejo de possuir. Antes os bens dos indivíduos formavam o tesouro público; agora o tesouro público torna-se patrimônio dos indivíduos. A república é um corpo morto,

[1] A democrática e a aristocrática são as duas formas do governo republicano.
[2] Trata-se de Cromwell.
[3] Renunciando à ditadura, no ano 79 a.C.

cuja força é constituída apenas pelo poder de alguns cidadãos e pela licença de todos.

3. A honra é o princípio fundamental da monarquia

Nas monarquias, a política faz realizar as grandes empresas, empregando o menos possível a virtude, assim como, nas máquinas mais aperfeiçoadas a arte serve-se o menos possível dos movimentos, das forças, das rodas. O Estado vive independentemente do amor-pátrio, do desejo da verdadeira glória, da renúncia de si mesmos, do sacrifício dos próprios interesses mais caros, de todas as virtudes heróicas que encontramos entre os antigos e das quais somente ouvimos falar. As leis tomam o lugar destas virtudes, doravante inúteis. [...]

Apresso-me agora em grandes passos, para que não se creia que eu deseje compor uma sátira do governo monárquico. De modo nenhum. Se para este governo falta uma mola, ele, porém, possui outra: a honra, ou seja, o preconceito de todos, seja qual for a condição a que pertençam, toma o lugar da virtude política da qual falei, e a representa em todo lugar. A honra é capaz de inspirar as ações mais belas e, unida à força das leis, de conduzir o governo a seu objetivo, exatamente como a própria virtude. Assim, nas monarquias bem reguladas, serão quase que todos bons cidadãos, mas um homem virtuoso dificilmente será encontrado. Com efeito, para ser um homem virtuoso, é preciso ter a intenção disso, e amar o Estado por si mesmo, não por nossa causa.

Conforme dissemos, o governo monárquico pressupõe a existência de postos, proeminências, e também de uma nobreza originária. A honra, por sua natureza, requer distinções e preferências: seu lugar, portanto, se encontra em um governo semelhante. A ambição é perigosa em uma república, mas tem bons efeitos em uma monarquia: ela lhe dá a vida e tem a vantagem de não ser perigosa, porque facilmente pode ser reprimida. Podeis dizer que lhe acontece a mesma coisa que ao sistema do universo, onde uma força afasta incessantemente do centro todos os corpos, enquanto a força de gravidade a ele os reconduz. A honra faz mover todas as partes do corpo político e as liga por meio de sua própria ação, e eis que cada um se dirige para o bem comum, crendo dirigir-se para os próprios interesses particulares. É verdade que, filosoficamente falando, aquilo que dirige todas as partes do Estado é uma honra falsa; ela, entretanto, é útil para o bem público, mais do que o seria a verdadeira honra aos indivíduos que a possuíssem. E já não é uma boa coisa obrigar os homens a realizar ações difíceis pelas quais é preciso força de caráter, sem outra recompensa que o barulho que estas ações provocam?

4. O medo é o princípio fundamental do governo despótico

Assim como em uma república é necessária a virtude, e na monarquia a honra, também no governo despótico é preciso o medo: a virtude não é necessária e a honra seria perigosa. O poder imenso do príncipe passa inteiramente para as mãos daqueles aos quais ele o confia. Pessoas capazes de ter grande estima de si mesmas poderiam então fazer revoluções. Portanto, o medo deve abater todas as coragens, apagar também o mais fraco senso de ambição.

Um governo moderado pode, enquanto quiser e sem perigo, afrouxar seus dispositivos: bastam suas leis, sua própria força para sustentá-lo. Todavia, quando em um governo despótico o príncipe esquece por um momento de levantar o braço, quando não pode aniquilar em um piscar de olhos aqueles que detêm os primeiros postos, tudo está perdido. Com efeito, o medo, mola do governo, vem a faltar e o povo não tem mais protetor. Talvez é neste sentido que alguns cadís[4] sustentaram que o Grande Senhor não é obrigado a manter a própria palavra, o próprio juramento, quando, assim fazendo, limita sua própria autoridade.

É preciso, portanto, que o povo seja julgado pelas leis, e os grandes pelo capricho do príncipe; que a cabeça do último dos súditos seja segura, e a dos paxás sempre em perigo. Não é possível falar daqueles monstruosos governos sem tremer. O sofi[5] da Pérsia, destronado em nossos dias por Meriveis,[6] viu o governo perecer antes da conquista, porque não havia derramado sangue suficientemente. Conta-nos a história como as crueldades horríveis de Domiciano apavoraram os governadores com tal sinal, de modo que sob seu reinado o povo se restabeleceu um pouco. Do mesmo modo, uma torrente que arruína apenas uma parte deixa na outra parte terras, onde o olho de longe divisa prados.

C.-L. Montesquieu,
O espírito das leis.

[4] *Cadí*: juiz (do árabe *qadhi*).
[5] Assim denominava-se, no Ocidente, o rei da Pérsia.
[6] Um chefe afegão.

Jean-Jacques Rousseau: o iluminista "herético"

I. A vida e o significado da obra

• Jean-Jacques Rousseau nasceu em Genebra em 1712. Perdendo a mãe no momento do parto, recebeu uma educação bastante desordenada. Em 1728 deixou Genebra, e logo encontrou refúgio em Les Charmettes, nas proximidades de Chambéry, junto de Madame de Warens que foi para ele mãe, amiga e amante. Em 1741 estabeleceu-se em Paris, onde estreitou amizade com Diderot e os enciclopedistas. Em 1750 publicou o *Discurso sobre as ciências e sobre as artes*, em 1755 o *Discurso sobre a desigualdade*, que lhe valeu um imprevisto e inesperado sucesso. Em 1758 rompeu com os enciclopedistas por causa de uma divergência substancial de avaliação a respeito da sociedade do tempo. Retirando-se em Montmorency, viveu um período intenso e fecundo: em 1761 publicou a *Nova Heloísa*, em 1762 *O contrato social* e *Emílio*, mas as últimas duas obras foram condenadas pelas autoridades civis e eclesiásticas de Paris e de Genebra. Amargurado, rejeitou seus direitos de cidadão genebrino e se transferiu para Mitiers-Travers, no território de Neuchâtel. Em 1766 aceitou o convite de Hume para ir à Inglaterra, mas as relações com o filósofo inglês foram breves e difíceis. Voltando para a França e estabelecendo-se novamente em Paris, completou as *Confissões* e o *Ensaio sobre a origem das línguas*. Morreu em 1778.

Rousseau: o maior pensador do século XVIII → § 1

Rousseau aparece como uma figura complexa e controvertida, objeto de diversas interpretações também opostas entre si, que convêm apenas por considerá-lo *o primeiro grande teórico da pedagogia moderna*. É certo, em todo caso, que Rousseau reúne com seus escritos a veia profunda do Iluminismo e lança as raízes do romantismo, exprime traços inovadores e reações conservadoras, o desejo e ao mesmo tempo o temor de uma revolução radical, a nostalgia da vida primitiva e o medo de que, por meio de lutas insensatas, se possa cair novamente naquela barbárie.

1 Rousseau: uma figura complexa e controvertida

Iluminista e romântico, individualista e coletivista, antecipador de Kant e precursor de Marx, Rousseau foi alvo de diversas interpretações e muitos estudos, a ponto de, a partir dos anos 50 do século XX, se chegar a falar de uma "Rousseau-Renaissance". Definido por Kant como "o Newton da moral" e pelo poeta H. Heine como "a cabeça revolucionária da qual Robespierre nada mais foi do que a mão executora", Rousseau aparece como figura complexa e controvertida. Considerado com razão como o maior pensador do século XVIII, ele se impôs por motivos contrastantes. Para

alguns é o teórico do *sentimento interior* como único guia da vida, para outros é o defensor da *absorção total do indivíduo na vida social,* contra as renascentes fraturas entre interesses privados e interesses coletivos; para alguns é *liberal,* para outros é o primeiro *teórico do socialismo;* para alguns, é *iluminista,* para outros é *antiiluminista;* para todos é *o primeiro grande teórico da pedagogia moderna.*

Como quer que seja lido e interpretado, o certo é que Rousseau, nos seus escritos, reúne a veia mais profunda do Iluminismo e lança as raízes do romantismo, expressa ímpetos inovadores e reações conservadoras, o desejo e, ao mesmo tempo, o temor de uma revolução radical, a nostalgia da vida primitiva e o medo de que, por causa de lutas insensatas, se possa recair naquela barbárie. Figura rica e contraditória, Rousseau fascina pela complexidade dos sentimentos que descreve e pela clara denúncia, em pleno século XVIII, dos perigos de um racionalismo exasperado. Com efeito, ele estava persuadido de que, sem os instintos e as paixões, a razão torna-se estéril e acadêmica, ao passo que, sem a disciplina da razão, as paixões e os instintos levam ao caos individual e à anarquia social.

Jean-Jacques Rousseau nasceu em Genebra, em 28 de junho de 1712. Tendo perdido a mãe no momento do parto, transcorreu sua infância com o pai Isaac, relojoeiro e homem que amava boêmias. Confiado primeiro a um pastor calvinista e depois a um tio, recebeu uma educação bastante desordenada. Aprendiz de gravação, Rousseau deixou Genebra em 1728 e, depois de uma breve experiência como camareiro de uma família de Turim, encontrou refúgio em Les Charmettes, nas proximidades de Chambéry, junto de madame de Warens, que lhe foi mãe, amiga e amante. "Uma mulher toda ternura e doçura", como ele a recorda, que lhe possibilitou estudar e se instruir, sem distrações, longe do tumulto da cidade. Escreve Rousseau: "Uma casa isolada sobre o declive de um vale foi nosso refúgio: lá, durante quatro ou cinco anos, desfrutei de um século de vida e felicidade pura e plena, que oculta com seu esplendor tudo aquilo que a minha situação presente tem de horrível".

Em 1741, o filósofo de Genebra deixa Chambéry e se instala em Paris, onde estabelece amizade com Diderot e, por seu intermédio, com os enciclopedistas. Não acostumado com a vida nos salões, não se sentia à vontade na Paris culta, inquieto e insatisfeito por ser músico de segunda classe e humilde preceptor e caixeiro na casa Dupin. O conflito entre seu eu profundo e o mundo circunstante aguçou-se a ponto de explodir na condenação daquele mundo e daquela cultura, em nome da natureza, que lhe reservara as alegrias mais belas e inesquecíveis.

Deixemos a Rousseau a tarefa de nos contar o acontecimento que o induziu a escrever os primeiros ensaios, que o impuseram à atenção da França iluminista: "Eu ia visitar Diderot, que estava preso em Vincennes. Como tinha no bolso um número do *Mercure de France,* fui dando uma olhada nele pelo caminho. Caiu-me sob os olhos o quesito da Academia de Dijon ('O progresso das ciências e das artes contribuiu para a melhoria dos costumes?'), que deu origem ao meu primeiro escrito *(Discurso sobre as ciências e sobre as artes).* Se alguma vez algo se assemelhou a uma inspiração imprevista, tal foi a emoção que me deu aquela leitura. De repente, minha mente foi percorrida por mil luzes; inumeráveis idéias vivas se me apresentaram, junto com uma energia e uma confusão tais que me provocaram uma perturbação inexprimível; invadiu-me um torpor semelhante ao da embriaguez [...]. Tudo o que pude recordar da multidão de grandes verdades que me iluminaram em um quarto de hora debaixo daquela árvore foi depois escassamente relatado em meus três primeiros escritos principais, ou seja, o primeiro discurso [sobre as ciências e as artes], aquele sobre a desigualdade, e o tratado sobre a educação (*Emílio*), três obras inseparáveis, que formam um todo único". Recordando esse período, Diderot escreveu que Rousseau era como um barril de pólvora que teria ficado sem explodir se não fosse a centelha que partiu de Dijon.

A publicação dos primeiros dois discursos, o primeiro em 1750 e o segundo em 1755, granjeou-lhe um imprevisto e inesperado sucesso. Nesse meio tempo, ele se unira a uma mulher rude e inculta, que, no entanto, sempre esteve perto dele e com a qual teve cinco filhos. E ele os confiou todos, um após o outro, aos *Enfants trouvés,* para não ser desviado de seus compromissos culturais e porque, como havia ensinado Platão, a educação das crianças cabe ao Estado.

A relativa tranqüilidade familiar e o sucesso obtido pelos primeiros ensaios per-

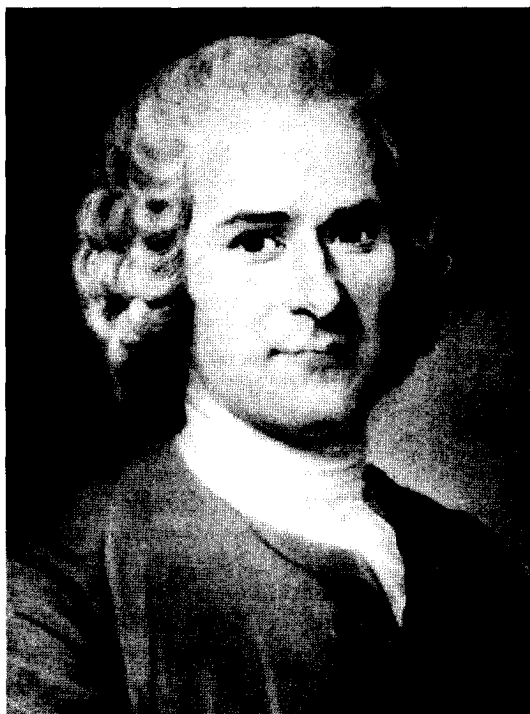
mitiram-lhe estreitar amizade com as personalidades mais conhecidas e colaborar na *Enciclopédia* com uma série de artigos de caráter musical, depois reunidos no *Dictionnaire de musique,* e com o verbete "Economia política" (1758). Logo, porém, ele rompeu suas relações com os enciclopedistas, por uma divergência substancial de avaliação em relação à sociedade da época e, mais profundamente, em relação à história humana e seus produtos. "Apesar de sucessivas lamentações e tentativas de recuperação, era (para os enciclopedistas) uma perda inevitável, determinada por uma variedade de idéias substanciais, por sua vez derivada de sensibilidades diferentes em relação às exigências da luta ideológico-política" (F. Diaz). A ruputura oficial deu-se por aquele *manifesto anti-philosophes,* que é a *Lettre à d'Alembert sur les spetacles,* de 1758.

Nesse meio tempo, Jean-Jacques se havia retirado para o Ermitage de Montmorency, onde habitou em uma casa de madame d'Epinay. Aqui ligou-se sentimentalmente com a cunhada dela, madame d'Hondetot, e acreditou poder realizar o sonho de pôr de acordo os *philosophes* com os tradicionalistas. Contudo, por várias razões, o resultado foi a ruptura com Diderot e d'Holbach.

Rompidas as relações também com madame d'Epinay, Rousseau se transferiu para o castelo do marechal de Luxemburgo, onde viveu um período fecundo. Em 1761 publicou a *Nouvelle Héloise,* em 1762 *Le contrat social* e, em 1763, o *Émile.* Mas as conseqüências de seu rompimento com a *philosophie* logo se fizeram sentir: com efeito, tanto o *Emílio* como o *Contrato* foram condenados pelas autoridades civis e eclesiásticas, tanto em Paris como em Genebra, por uma espécie de conjura entre crentes, ateus e deístas.

Assim, ele abandonou definitivamente Genebra e se transferiu para Mîtiers-Travers, no território de Neuchâtel, que dependia do rei da Prússia. Aí escreveu alguns trabalhos polêmicos, entre os quais *Les lettres écrites de la montagne,* em resposta às *Cartas escritas do campo,* que Tronchin havia escrito em defesa da atitude político-cultural genebrina. Manifestando-se também aqui alguns motivos de hostilidade a seu respeito, porque era personagem incômoda e polêmica contra todos, ele aceitou o convite do filósofo David Hume e foi para a Inglaterra. Mas as relações com o filósofo inglês foram breves e difíceis. Tomado de mania de perseguição, alimentada pelas condenações genebrina e parisiense, ele logo deixou a Inglaterra, voltando à França, onde se dedicou a viajar para desafogar sua inquietude.

Voltando a se instalar em Paris, foi morar em modesto térreo da rua Platière, onde dedicou-se a completar as *Confessions* e escreveu os *Dialogues* ou *Rousseau, juge de Jean-Jacques,* e as *Rêveries du promeneur solitaire.* Juntamente com o ensaio *Essai sur l'origine des langues,* confiou esses escritos ao amigo Paul Moultou, para que cuidasse de sua publicação.

Já velho e cansado, doente e deprimido, Rousseau aceitou o convite do marquês de Girardin, em cujo castelo transcorreu os últimos meses de sua vida em clima de relativa tranqüilidade psicológica. Atingido por insolação durante um passeio à tarde, morreu em 2 de julho de 1778.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) é o grande pensador definido por Kant como o "Newton da moral", e pelo poeta Heine como "a cabeça revolucionária da qual Robespierre foi tão-somente a mão executiva". Reproduzimos aqui um retrato de M. Q. de La Tour, conservado no Museu de Genebra.

II. O homem no "estado de natureza"

• Nostálgico de um modelo de relações sociais marcado pela recuperação dos sentimentos mais profundos do espírito humano, Rousseau lançou a hipótese do *estado de natureza*, segundo o qual o homem é originariamente íntegro, biologicamente sadio e moralmente reto, e mau e injusto apenas sucessivamente, por um desequilíbrio de ordem social.

O "estado de natureza" é uma categoria teórica *para compreender o homem* → § 1-3

O "estado de natureza", portanto, não é uma experiência histórica particular, mas uma *categoria teórica* que serve a Rousseau para compreender melhor o homem presente e os aspectos corrompidos que se insinuaram na natureza humana no curso da história. O "estado de natureza", sobre o qual se sente o influxo do mito quinhentista do "bom selvagem", é precisamente um *estado aquém do bem e do mal*: deixada a seu livre desenvolvimento, a natureza humana leva ao triunfo dos sentimentos, e não da razão; ao triunfo dos instintos, e não da reflexão; da autoconservação, e não da aniquilação.

1 O "estado de natureza" como hipótese de trabalho

Francês por formação espiritual, mas genebrino por tradição moral e política, Rousseau sempre se considerou estrangeiro na pátria que escolheu. Esse sentimento de estar deslocado, vivido com intensidade, talvez possa ser considerado como o fundamento psicológico das análises sociopolítico-culturais que fizeram dele um crítico radical da vida civil de sua época. Nostálgico de um modelo de relações sociais voltado para a recuperação dos sentimentos mais profundos do espírito humano, ele levantou a hipótese do homem natural, originalmente íntegro, biologicamente sadio e moralmente reto e, portanto, justo, não mau e não opressor. O homem não era, mas tornou-se mau e injusto. Seu desequilíbrio, porém, não é originário, como considerava Pascal na esteira da Bíblia, e sim um desequilíbrio derivado e de ordem social.

Rousseau amava e odiava os homens. Mesmo odiando-os, sentia que os amava. Ele os odiava por aquilo que se haviam tornado, mas os amava por aquilo que são em profundidade.

A sanidade moral, o sentido da justiça e o amor são parte da natureza do homem, ao passo que a máscara, a mentira e a densa rede de relações alienantes são efeitos daquela superestrutura que foi se formando ao longo de um caminho de afastamento das necessidades e das inclinações originárias.

Mais do que uma realidade historicamente datável, o estado da natureza é uma *hipótese de trabalho* que Rousseau formula principalmente escavando dentro de si mesmo e que utiliza para captar tudo o que, de tal riqueza humana, foi obscurecido e reprimido pela efetiva caminhada histórica.

2 O valor normativo do "estado de natureza"

Quando falamos de um *estado de natureza* em Rousseau, muito mais do que de um período histórico ou de uma particular experiência histórica, trata-se de uma *categoria teórica* que facilita a compreensão do homem presente e das suas contrafações.

Em outros termos: na economia do pensamento de Rousseau, o estado natural tem valor normativo, constituindo um ponto de referência na determinação dos aspectos corrompidos que se insinuaram em nossa natureza humana.

O tema do retorno à natureza permeia e sustenta todos os escritos do filósofo genebrino. É evidente a influência que exerceu

sobre tal orientação de pensamento o mito do "bom selvagem", difundido na literatura francesa a partir do século XVI, quando, após as grandes descobertas geográficas, começa a idealização dos povos primitivos e a apologia da vida "selvagem". No século XVIII, quando a vida social, com seus "costumes corrompidos", foi submetida à *crítica da razão*, o gosto pelos costumes exóticos e o fascínio por tudo o que parecia estranho à civilização européia se acentuaram e se difundiram. Rousseau estudou apaixonadamente esse material documentário, e suas análises mostraram-se extremamente interessantes. Afirma ele no *Discurso sobre as ciências:* "Os selvagens não são precisamente maus, porque não sabem o que seja ser bons; não é o aumento das luzes nem o freio da lei que lhes impede de fazer o mal, mas a calma das paixões e a ignorância do vício".

Trata-se, portanto, de um *estado aquém do bem e do mal.* Deixada ao seu livre desenvolvimento, a natureza leva ao triunfo dos sentimentos, não da razão; do instinto, não da reflexão; da autoconservação, não da opressão. O homem não é somente razão, aliás, originariamente o homem não é razão, mas sentimentos e paixões.

■ **Estado de natureza.** É a famosa categoria filosófica em base à qual Rousseau condena a estrutura histórico-social que mortificou a riqueza passional do homem e a espontaneidade de seus sentimentos mais profundos. Segundo a hipótese do estado de *natureza*, sobre o qual influi o mito quinhentista do "bom selvagem", o homem é originariamente íntegro, biologicamente sadio e moralmente reto, e mau e injusto apenas depois, por um desequilíbrio de ordem social: a natureza humana, deixada a seu livre desenvolvimento, leva ao triunfo dos instintos, dos sentimentos e da autoconservação, e não da reflexão, da razão e da aniquilação.
O "estado de natureza" é, portanto, um *mítico estado originário,* posto *aquém do bem e do mal,* do qual o homem progressivamente decaiu por causa da "cultura", responsável pelos males sociais da época atual: a passagem do "estado natural" para o "estado civil" marcou para Rousseau um verdadeiro regresso.

3 O "estado de natureza" como estímulo de mudança para o homem moderno

Entretanto, embora Rousseau olhe nostalgicamente para aquele passado, sua atenção está toda voltada para o homem presente, corrupto e desumano. Não se pode falar de primitivismo ou de culto à barbárie, até porque Rousseau conhece os limites desse estado de vida. A propósito, eis um trecho significativo do *Discurso sobre a desigualdade:* "Vagando pela floresta, sem trabalho, sem palavra, sem domicílio, sem guerra e sem laços, sem qualquer necessidade dos seus semelhantes, como também sem nenhum desejo de incomodá-los, talvez também sem nunca reconhecer algum deles individualmente, o homem selvagem, sujeito a poucas paixões e bastando-se a si mesmo, nada mais tinha que os sentimentos e os conhecimentos próprios daquele estado, só experimentava as necessidades verdadeiras, olhava apenas o que lhe interessava ver, e sua inteligência não ia além de sua vaidade. Se, por acaso, fazia alguma descoberta, nem podia transmiti-la, visto que sequer reconhecia seus filhos. A arte perecia com seu inventor. Não havia educação nem progresso. As gerações se multiplicavam em vão e, partindo cada uma do mesmo ponto, os séculos transcorriam e a rudeza da era primitiva mantinha-se inalterada; a espécie já estava velha, mas o homem ainda era criança."

Concluindo, o mito do "bom selvagem" é sobretudo uma espécie de *categoria filosófica*, uma *norma de juízo* com base na qual condena-se a estrutura histórico-social que mortificou a riqueza passional do homem, bem como a espontaneidade de seus sentimentos mais profundos. Confrontando o homem como ele era com o homem como ele é, ou "o homem feito pelo homem com o homem obra da natureza", Rousseau pretendia estimular os homens a uma mudança salutar.

III. Rousseau contra os enciclopedistas, mas iluminista

• Rousseau é contra a cultura tal qual historicamente se configurou, porque ela deturpou a natureza. O homem seguiu uma curva de decadência: o espírito competitivo e conflitivo não é originário, mas derivado, porque é fruto da história.

A ignorância razoável contra a cultura → *§ 1-3*

Contra a cultura é preciso perseguir a *ignorância razoável* que, segundo Rousseau, nasce de vivo amor pela virtude e consiste em delimitar a própria curiosidade às faculdades que foram recebidas.

Rousseau considerava, portanto, responsáveis pelos males sociais justamente as cartas, artes e ciência em que os enciclopedistas apoiavam as causas do progresso, e as considerava como nascidas dos vícios da arrogância e da soberba, e como fonte de ulterior corrupção; a história desses desvios e injustiças começou com o nascimento da desigualdade entre os homens, que, por sua vez, surgiu com a propriedade.

A volta à natureza é o caminho da salvação → *§ 4-6*

• Rousseau é contra os iluministas; não, porém, contra o Iluminismo, porque ele considera a *razão* como o instrumento privilegiado para a superação e a vitória sobre os males em que séculos de desvios lançaram o homem. O caminho da salvação é para ele o caminho da volta à natureza e, portanto, da "re-naturalização" do homem por meio de um relineamento da vida social. É necessária uma transformação do espírito do povo, uma reviravolta completa, uma total transformação das instituições que ponham o homem nas condições de realizar sua mais profunda liberdade. Para tal finalidade é preciso recuperar o sentido da "virtude", entendida como transparência constante e mútua relação entre *interior* e *exterior* da sociedade, a qual hoje encontra-se totalmente exteriorizada.

1 A cultura piorou o homem

Rousseau é contra a cultura, assim como ela se configurou historicamente, porque ela deturpou a natureza.

Originariamente sadio, o homem vê-se agora desfigurado; outrora semelhante a um deus, tornou-se agora pior do que animal feroz. O homem seguiu uma curva de decadência. Transferir as desigualdades, os desníveis e as injustiças do presente para o homem originário ou referi-las à estrutura do homem significa ler o passado com os olhos do presente.

O espírito competitivo e conflitivo não é originário, mas derivado, porque é fruto da história. Em substância, e duramente, Rousseau pronuncia um juízo severo e radical sobre tudo o que o homem fez e disse, como, por exemplo, sobre a redução do homem à realidade racional e sobre a exaltação dos seus produtos culturais, porque não fizeram a humanidade progredir, e sim regredir.

Nem toda ignorância deve ser combatida. Há uma ignorância que deve ser cultivada: "Há uma ignorância feroz e brutal, que nasce de um espírito perverso e de uma mente falsa; existe, em suma, uma ignorância criminal que degrada a razão, multiplicando os vícios. Mas há, salienta Rousseau, uma ignorância que podemos dizer razoável, pois delimita a curiosidade ao âmbito das faculdades recebidas; uma ignorância modesta, indiferente a tudo o que não é digno do homem; uma ignorância 'doce e preciosa', típica de um ânimo puro e contente consigo mesmo".

2 O que se chama "progresso" é um "regresso"

A posição de Rousseau, com efeito, foi uma posição "escandalosa", porque ele considerava como responsáveis pelos males sociais justamente aquelas letras, artes e

ciências nas quais os enciclopedistas viam as causas do progresso. Nascidas dos vícios da arrogância e da soberba, as ciências, as artes e as letras não fizeram progredir a felicidade humana, mas consolidaram os vícios que as provocaram, como podemos ler no *Discurso sobre as ciências*.

O progresso é, portanto, uma linha que procede inexorável para o melhor, para a perfeição? Na realidade, aquilo que para os enciclopedistas era progresso, para Rousseau era regresso e ulterior corrupção. "Todos os progressos da espécie humana afastam-na continuamente de seu estado primitivo; quanto mais acumulamos novos conhecimentos, mais nos impedimos de adquirir o maior e mais importante dos conhecimentos."

Mas como começou essa história de desvios e injustiças?

Começou com o nascimento da desigualdade entre os homens. E a desigualdade nasceu com o nascimento da propriedade, e com as hostilidades conseqüentes.

3 Visão pessimista da história

A visão de Rousseau, portanto, é uma visão radicalmente pessimista da história e do seu curso, bem como de seus produtos culturais. Voltaire desqualificou o *Discurso sobre a desigualdade* como "um libelo contra o gênero humano". De fato, imputando ao saber e ao "progresso" os problemas que os *philosophes* atribuíam à religião e às várias formas de superstição herdadas do passado, Rousseau se colocava contra todos os enciclopedistas, particularmente contra Voltaire, cujo programa de propaganda das novidades teatrais, sobretudo da produção de Molière, ele tachava de esquálido por defender formas culturais que estimulavam os vícios e se demonstravam incapazes de distinguir o que é fruto de uma falsa cultura e o que é típico da natureza humana.

Rousseau subverte a ótica de interpretação da história. Em si, o homem não é lobo para o homem. O homem tornou-se tal no curso da história. O estado natural não é o estado do instinto violento e da afirmação da vitalidade sem controle. "Tudo é bom quando sai das mãos do Autor das coisas", ao passo que "tudo degenera nas mãos do homem". É radical a antítese entre natureza e cultura, entre estado primitivo e estado civil em sua configuração sociopolítico-econômica. 1

4 É preciso melhorar a sociedade "renaturalizando" o homem

Podemos dizer que Rousseau é contra os iluministas, *não contra o Iluminismo*, do qual é intérprete e fautor inteligente; ele é contra os jusnaturalistas, não contra o jusnaturalismo.

Rousseau é um iluminista, porque considera a *razão* como o instrumento privilegiado para a superação dos males em que séculos de desvio haviam lançado o homem, e para a vitória sobre eles.

Rousseau é um jusnaturalista porque repõe na natureza humana a garantia e os recursos para a salvação do homem. Mas é contra os iluministas e jusnaturalistas da época, que consideravam já encaminhado o itinerário da libertação. A seus olhos, a sociedade ainda estava no prolongamento de uma história de decadência e superstição, considerando as artes, as ciências e as letras como baseadas em falsos pressupostos, ou seja, na negação daquela riqueza do homem que era possível perceber agindo nos povos primitivos e que ele sentia viva dentro de si.

O caminho da salvação é outro: é o caminho do *retorno à natureza* e, portanto, o caminho da "renaturalização do homem" através de uma reimpostação da vida social em condições de bloquear o mal e favorecer o bem.

5 Não basta reformar as ciências e melhorar as técnicas

A sociedade não pode ser curada com simples reformas internas ou com o simples progresso das ciências e das técnicas. Torna-se necessária uma transformação no espírito do povo, uma reviravolta completa, uma mudança total das instituições. Em outras palavras, é necessária uma grande e dolorosa revolução, uma ruptura radical. À racionalidade iluminista, toda exteriorizada, é preciso opor uma *racionalidade interiorizada*, em condições de recuperar a voz da consciência. Com efeito, "se o selvagem vive em si mesmo, o homem da sociedade, sempre voltado para fora de si, só sabe viver da opinião dos outros e, por assim dizer, é apenas do juízo dos outros que ele tira o sentimento de sua

própria existência". A sociedade se exteriorizou completamente, e o homem perdeu sua vinculação com o mundo interior.

Assim, é necessário operar uma nova sutura entre o *interior* e o *exterior*, para frear aquele movimento dissolvente ou dissipar aquelas vãs aparências que os homens seguem, combatendo-se e oprimindo-se uns aos outros. Com tal objetivo, é preciso que nos apoiemos no potencial de bondade que existe no homem, mas em estado virtual e não manifesto, para assim reconstruir o mundo social em uma harmonização total e constante das duas vertentes, sem fraturas ou conflitos. Em suma, é preciso recuperar o sentido da virtude, entendida como constante transparência e inter-relação entre interior e exterior.

6 O novo modelo de razão que melhora o homem

Reentrando em si mesmo, porém, o homem não se defronta com uma realidade não contaminada, mas encontra um espírito cicatrizado do mal que se acumulou ao longo da história. Daí a urgência de uma conversão que parta do interior do homem e, portanto, de um repensamento de todos os seus produtos culturais, cuja função será a de ajudar a criar instituições sociais que não distorçam o desenvolvimento do homem, mas o coloquem em condições de realizar sua mais profunda liberdade.

Rousseau não é contra a razão ou contra a cultura. Ele é *contra um modelo de razão e contra certos produtos culturais*, porque lhes escapou aquela profundidade ou interioridade do homem, à qual está ligada a possibilidade de mudança radical do quadro de conjunto, social e cultural. Ele se bate pelo triunfo da razão, mas não cultivada por si mesma, sem densidade e autenticidade, e sim como filtro crítico e pólo de agregação dos sentimentos, dos instintos e das paixões, tendo em vista uma efetiva reconstrução do homem integral, não em uma direção individualista, e sim em uma direção comunitária.

O mal nasceu com a sociedade e é com a sociedade, desde que devidamente renovada, que ele pode ser expulso e debelado.

IV. O Contrato social

• No *Contrato social*, Rousseau começa com a frase: "O homem nasceu livre e, todavia, em todo lugar encontra-se em cadeias". O objetivo do novo contrato social delineado por Rousseau é o de libertar o homem das cadeias e restituí-lo à liberdade. Isso comporta a construção de um modelo social fundado sobre a voz da consciência complexiva do homem, aberto à comunidade.

Os objetivos do novo contrato social → § 1-3

O princípio que legitima o poder e garante a transformação social é a *vontade geral amante do bem comum*, que é fruto de um pacto de união que, instituído entre iguais que permanecem sempre tais, dá lugar a um corpo moral e coletivo: a vontade geral não é, portanto, a soma das vontades de todos os componentes, mas uma realidade que brota da renúncia de cada um aos próprios interesses em favor da coletividade. *Esta é, portanto, uma socialização radical do homem, de sua total coletivização, voltada a impedir a emergência e afirmação de interesses privados*: a vontade geral, encarnada no e pelo Estado, é tudo.

1 O novo arranjo da vida social

"O homem nasceu livre, mas, entretanto, está acorrentado em todo lugar", brada Rousseau no *Contrato social*. Romper as correntes do homem e restituí-lo à liberdade é o objetivo do novo contrato que o filósofo genebrino se apresta a delinear. Tal contrato não projeta o retorno à natureza originária, mas exige a construção de um modelo social,

não baseado nos instintos e nos impulsos passionais, como o modelo primitivo, nem porém na pura razão, isolada e contraposta aos sentimentos ou à voz do mundo pré-racional, mas na voz da consciência global do homem, aberto para a comunidade.

Mas qual é o princípio que torna possível essa palingenesia histórica?

Tal princípio não é a vontade abstrata, considerada depositária de todos os direitos, ou a razão pura, estranha ao tumulto das paixões, ou a concepção individualista do homem, na qual se baseavam os iluministas da época. Trata-se de condições abstratas, sobre as quais seria vão implantar um novo tecido social. O princípio que legitima o poder e garante a transformação social é constituído pela *vontade geral amante do bem comum.*

2 A natureza e o fundamento da "vontade geral"

Mas o que é tal vontade geral, como ela se articula, de que é fruto e como consegue modificar os homens, pondo fim à conflitividade e à corrida vã e danosa à acumulação de bens? Eis a resposta de Rousseau: "Só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado segundo o fim pelo qual foi instituído, isto é, o bem comum. Com efeito, se foi o contraste dos interesses privados que tornou necessária a instituição da sociedade, por outro lado foi o acordo entre eles que a tornou possível. O vínculo social decorre daquilo que há de comum nesses interesses diferentes; se não houvesse algum ponto no qual concordam todos os interesses, a sociedade não poderia existir. Ora, é unicamente sobre a base desse interesse comum que a sociedade deve ser governada".

Todavia, do que é que deriva a vontade geral?

Não é fruto de um pacto de sujeição a uma terceira pessoa, o que implicaria a renúncia à própria responsabilidade direta e a delegação dos direitos próprios. A vontade geral é fruto de um pacto *unionis* que se dá entre iguais, que continuam sendo tais, porque, como escreve Rousseau no *Contrato social,* trata-se da "alienação total de cada indivíduo, com todos os seus direitos, a toda a comunidade [dando lugar] a um corpo moral e coletivo [...] que extrai desse mesmo ato sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade".

A vontade geral, portanto, não é a soma das vontades de todos os componentes, mas uma realidade que brota da renúncia de cada um a seus próprios interesses em favor da coletividade. É um pacto que os homens não estreitam com Deus ou com um chefe, mas entre si mesmos, em plena liberdade e com perfeita igualdade. TEXTO 2

3 Eliminação do privado e coletivização global

Estamos diante de uma socialização radical do homem, de sua total coletivização, para impedir que emerjam e se afirmem os interesses privados. Com a vontade geral pelo bem comum, o homem só pode pensar em si pensando nos outros, ou seja, somente através dos outros, e deve considerar os outros não como instrumentos, mas como fins em si. Ninguém deve obedecer ao outro, e sim todos à lei, sagrada para todos, porque fruto e expressão da vontade geral.

Todos os esforços que o novo pacto social impõe, portanto, estão voltados para a eliminação dos germes dos contrastes entre interesses privados e interesses comunitários, absorvendo os primeiros nos segundos e, graças à completa redução do indivíduo a membro da sociedade, impedindo que os interesses privados aflorem e rompam a harmonia do conjunto.

Rousseau, portanto, destaca com extremo vigor a interiorização da vida social e de seus deveres. Não há nada de privado. Tudo é público ou, pelo menos, deve tornar-se tal.

■ **Vontade geral.** É o princípio que legitima o poder e garante a transformação social inaugurada pelo "novo contrato". Enquanto a vontade particular tem sempre como objeto o interesse privado, a *vontade geral* é, ao contrário, *amante do bem comum,* e se propõe o interesse comum: ela não é, portanto, a soma das vontades de todos os componentes, mas uma realidade que brota da renúncia de cada um aos próprios interesses em favor da coletividade.

■ **Contrato social.** O único caminho para remediar a decadência da humanidade e a relativa falta de liberdade é, para Rousseau, a estipulação de um *novo contrato social*, em vista de um renovado "estado civil", contrato que se exprime nos seguintes termos essenciais: "Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo seu poder, sob a direção suprema da vontade geral". Trata-se da alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, a toda a comunidade, por meio da qual "se produz imediatamente um corpo moral e coletivo unitário", cujos associados "tomam coletivamente o nome de *povo*, e singularmente se chamam *cidadãos*, enquanto participantes da autoridade soberana, e *súditos*, enquanto submissos às leis do Estado".

O homem é essencialmente social, um animal político. As ciências, as artes e as letras devem dar contribuição insubstituível nessa direção, sob a liderança carismática de uma espécie de filósofo-rei de origem platônica. Trata-se de um guia carismático e clarividente, que sabe mobilizar e conjugar os esforços de todos, para que cada qual queira o bem comum e fuja do mal, identificado com os interesses privados.

Para tanto, o homem só deve obedecer à consciência pública que é o Estado, fora do qual há apenas consciências privadas ou individuais, que devem ser condenadas porque são nocivas.

Encarnada no Estado e pelo Estado, a vontade geral é tudo. É o primado da política sobre a moral, ou melhor, é a fundamentação da moral na política. A defesa do bem comum chega a tal ponto que leva ao esvaziamento do indivíduo, de sua individualidade, bem como à sua absorção pelo corpo social, sem deixar restos. 3

Jean-Jacques Rousseau em um retrato de Quentin de La Tour, conservado em Paris no Museu do Louvre.

V. *O Emílio,* ou o itinerário pedagógico

• O princípio-guia da obra-prima de Rousseau, o *Emílio*, consiste na *liberdade bem guiada pela razão*, em não abandonar o homem à voz dos instintos, mas em educá-lo à voz superior da razão. O processo educativo, que deve ser *permanente*, deve variar conforme os estágios e preparar para a vida social, subtraindo o educando às atitudes nefastas, egoístas e conflitivas que é preciso lentamente eliminar no quadro do novo contrato social. E isso comporta a educação de todo o homem, sentimentos e razão, à vontade geral e ao bem comum que serão as colunas da nova estrutura social.

O Emílio*: a liberdade bem guiada pela razão* → § *1-6*

1 A educação conforme a voz da razão

Educar para as exigências do novo pacto social é empresa árdua, que exige coragem e força. Com efeito, não se trata de abandonar o homem à voz dos instintos, mas de educá-lo para subjugá-los à voz superior da razão.

Trata-se de uma orientação que, antes do *Emílio*, a obra-prima pedagógica de Rousseau, já podia ser encontrada na *Nova Heloísa*. É significativo o episódio amoroso de Julie e Saint Preux. Sua paixão sem freios e sem vínculos representa o "estado natural". Mas logo a sociedade impõe limites: com efeito, embora continuando a amar Saint Preux, Julie é obrigada a casar com certo Wolmar. A sociedade o exige e o impõe.

Pois bem, apesar dessas contradições psicológicas, quando, no dia do casamento, Julie põe-se a refletir sobre o significado da liturgia, por sugestão do oficiante, tendo por moldura seus parentes e amigos comovidos, sente em seu interior uma *révolution subite*, uma espécie de conversão que a leva a mudar seus sentimentos e a submetê-los à lógica mais ampla da razão social. O grande movimento das paixões se abranda, o *caos* dos instintos se dissipa e tudo se coloca em seu lugar.

Não é à lógica do mundo pré-racional que se deve obedecer, mas à lógica da harmonia racional, à qual tudo deve lentamente se submeter, em uma espécie de renovado equilíbrio de todos os homens e de todo o homem. Não o desequilíbrio ou a fratura, mas sim a ordem e a hierarquia. Nesse contexto e nessa direção, Kant se remeterá a Rousseau, definindo-o como o "Newton da moral".

Um exemplo análogo temos no *Emílio*, que, apaixonado por Sofia, é obrigado por seu preceptor, que outra coisa não é senão a força moral do seu eu superior, a empreender uma viagem, separando-se dela, a fim de dominar sua paixão: "Não há felicidade sem coragem, nem virtude sem luta: a palavra 'virtude' deriva da palavra 'força', pois a força está na base de toda virtude [...]. Vi-te crescer mais bom do que virtuoso – diz o preceptor –, mas quem é somente bom só se mantém tal enquanto encontra prazer em sê-lo, enquanto sua bondade não é aniquilada pela fúria das paixões [...]. Até agora, tu tens sido livre na aparência, desfrutando unicamente da liberdade precária de escravo, ao qual nada foi ordenado. Mas agora já é tempo de seres realmente livre, para que saibas ser senhor de ti mesmo e saibas comandar o teu coração: só com essa condição se comanda o coração".

2 O grande princípio da liberdade bem guiada

Com efeito, o princípio-chave do romance pedagógico *Emílio* (uma das maiores obras-primas da literatura pedagógica de todos os tempos) não é constituído pela liberdade caprichosa e desordenada, e sim por uma "liberdade bem orientada". Para tanto, "não se deve treinar uma criança quando não se sabe conduzi-la aonde se quer, somente através das leis do possível e do impossível, cujas esferas, sendo-lhe igualmente desconhecidas, podem ser ampliadas ou restringidas diante dela como melhor convier. Pode-se prendê-la, impeli-la ou detê-la sem que ela se dê conta, somente através da voz da necessidade. E pode-se torná-la mansa e dócil somente através da força das coisas, sem que nenhum vício tenha condição de germinar em seu coração, porque as paixões nunca se acendem quando são vãs em seus efeitos."

Essa série de elementos e de artifícios devem servir ao preceptor para tornar mais fácil o desenvolvimento ordenado de todas as potencialidades humanas. O amor por si mesmo deve transformar-se em amor pela comunidade e tornar-se amor pelos outros. As paixões, que "são os instrumentos de nossa conservação", devem se transformar em estratégias de defesa da comunidade. Os instintos devem amadurecer, a ponto de oferecer densidade e consistência à razão, à qual cabe a condução da vida comunitária. Para tanto, o itinerário deve ser gradual e respeitar os estágios de desenvolvimento.

3 O primeiro estágio no desenvolvimento da educação

Antes de mais nada, o preceptor não deve considerar a criança como um adulto em miniatura. O processo educativo, que

deve nos acompanhar em todas as fases de nossa vida — educação permanente —, deve variar segundo os estágios: "A natureza quer que as crianças sejam crianças antes de serem homens. A infância tem certos modos de ver, de pensar e de sentir inteiramente especiais, nada é mais tolo do que querer substituí-los pelos nossos".

Respeitando esse estágio, do nascimento aos doze anos de idade, é preciso enfatizar o *exercício inteligente dos sentidos*. Seguindo as sugestões do contemporâneo e amigo Condillac, Rousseau escreve: "As primeiras faculdades que se formam e se aperfeiçoam em nós são os sentidos, que, portanto, deveriam ser cultivados em primeiro lugar, mas que, ao contrário, são esquecidos ou inteiramente relegados. Exercitar os sentidos não quer dizer somente usá-los, mas aprender a julgar bem através deles, ou seja, por assim dizer, aprender a sentir, porque não sabemos tocar, nem ver, nem ouvir senão no modo pelo qual aprendemos". Daí a exigência de educar a criança a desenvolver livremente a necessidade de mover-se, de brincar e de tomar posse de seu próprio corpo.

4 A educação dos doze aos quinze anos

Dos doze aos quinze anos é preciso desenvolver uma *educação intelectual*, orientando a atenção do jovem para as ciências, da física à geometria e à astronomia, mas através de um contato direto com as coisas, com o objetivo de fazê-lo captar a regularidade e, portanto, a necessidade da natureza. Mais que aprender a ciência, é preciso educar a criá-la, respeitando os ritmos aos quais se devem adequar a vida sem deturpá-la. É o período no qual os instintos e as paixões, confrontando-se com as leis da realidade, com a resistência das coisas, com os limites que elas nos estabelecem e, ao mesmo tempo, com os pontos de apoio que elas nos oferecem, devem se dobrar progressivamente, transfigurando-se na mais ampla lógica da racionalidade natural. A força das coisas, a dura necessidade da realidade, constituem o banco de provas da educação.

5 A educação dos quinze aos vinte e dois anos

Dos quinze aos vinte e dois anos, a atenção deve se concentrar na dimensão moral, no amor ao próximo, na necessidade de compartilhar os sofrimentos do próximo e esforçar-se por aliviá-los, no sentido da justiça e, portanto, na dimensão social e comunitária da vida individual, pela qual começa o seu ingresso efetivo no mundo dos deveres sociais. Como complemento desse itinerário, cuidar-se-á também da educação para o casamento, que não é o lugar da espontaneidade ou do amor passional e puramente emotivo, mas da transfiguração dessa carga passional naquela alegria espiritual que deriva da subordinação da própria vida aos deveres da coletividade.

6 A educação como caminho para a sociedade renovada

O itinerário pedagógico, que deve preparar para a vida social, subtrai o educando daqueles comportamentos nefastos, egoístas e conflitivos que é preciso eliminar lentamente no quadro do novo contrato social. Isso comporta a educação do homem inteiro, sentimentos e razão, para a vontade geral e para o bem comum que são os pilares da nova construção social.

A educação é o caminho para a sociedade renovada, com todo o seu rigor e a sua expansão social, bloqueando no berço toda forma de egoísmo, bem como toda forma de ansiedade pelo futuro, que apaga a alegria do presente. A certeza de uma sociedade harmônica, dominada pela vontade geral, evita os falsos sentimentos provocados por uma sociedade competitiva, e nos convoca a desfrutar o presente e toda situação, livres dos temores e dos fantasmas da imaginação de um futuro competitivo e conflitivo.

A pedagogia de Rousseau se ilumina no quadro do *Contrato social* e, portanto, de uma vida política renovada que, explicitando as condições de pertença e as garantias de desenvolvimento, encarna o verdadeiro preceptor do *Emílio*.

VI. A naturalização da religião

• A propósito da religião, Rousseau procura chegar a uma atitude "verdadeiramente natural", que coincide com a natureza humana, com a voz da consciência filtrada pela razão social. As linhas fundamentais desta religião natural, que exclui todo aspecto sobrenatural (como a divindade de Cristo, os milagres ou as profecias) porque considerado nocivo à vida social e ofensivo à lógica, são expostas no capítulo IV do *Emílio*, com o título "Profissão de fé do vigário saboiano".

As linhas fundamentais da religião do homem *e da* religião do cidadão
→ *§ 1-3*

Rousseau distingue entre uma *religião do homem* e uma *religião do cidadão*. No que se refere à religião do homem, as verdades a manter são duas: a existência de Deus e a imortalidade da alma; ao lado da religião do homem, é preciso depois estabelecer uma profissão de fé puramente civil, da qual cabe ao soberano fixar os artigos, não tanto como dogmas religiosos, e sim como sentimentos de sociabilidade, sem os quais é impossível ser bons cidadãos e súditos fiéis. Não é a Igreja, mas o Estado que é, portanto, o único órgão da salvação individual e coletiva, porque lugar privilegiado do desenvolvimento integral das potencialidades humanas.

1 Religião do homem e religião do cidadão

Da mesma forma como pretendia recriar uma sociedade verdadeiramente natural, isto é, em condições de recuperar as instâncias originárias da natureza humana, mas submetida às exigências da razão, também a propósito da religião Rousseau procura alcançar uma atitude "verdadeiramente natural", coincidente com a natureza humana, com a voz da consciência, filtrada pela razão social.

Se a preocupação principal é a garantia da convivência no quadro da vontade geral e do bem comum, a religião deve traduzir essas instâncias e fortalecê-las através de uma estreita relação com a vida política.

As linhas fundamentais dessa religião natural, que marginaliza como nocivo para a vida social e ofensivo à lógica da razão tudo o que é sobrenatural, como a divindade de Cristo, os milagres ou as profecias, estão expostas no capítulo IV do *Emílio*, sob o título "Profissão de fé do vigário saboiano".

Rousseau distingue uma *religião do homem* de uma *religião do cidadão*. No que se refere à religião do homem, são duas as verdades a reter: a existência de Deus e a imortalidade da alma. A primeira é admitida porque representa a única explicação para o movimento da matéria, para a ordem e a finalidade do universo. A segunda deriva da impossibilidade de que o mau triunfe sobre o bom. 4

2 O cristianismo como religião que separa o homem do cidadão

E quanto ao cristianismo? Com o dogma do pecado original e da salvação sobrenatural, a doutrina cristã foi uma das causas da corrupção da vida social. Trazendo para o âmbito do espírito os valores e os vínculos mais profundos entre os homens, enquanto filhos de Deus e, portanto, irmãos, o cristianismo conquistou o conceito de comunidade universal, mas somente em nível espiritual. Forçando e impelindo no íntimo as forças dos homens, deixou indefesa a comunidade no plano das relações sociais e terrenas. Sendo ultramundana, tal religião gerou uma sociedade universal que, sendo somente espiritual, abriu as portas a toda forma de tirania e egoísmo.

No cristianismo trata-se de uma interioridade da separada da exterioridade:

a primeira é lugar de unidade; a segunda, sendo solta e distanciada da primeira, é lugar de prepotência e de toda forma de egoísmo.

À medida que separa a teologia da política, o homem do cidadão, o espaço privado e interior do espaço público, o cristianismo deve ser combatido, porque não contribui para o aperfeiçoamento da vida política. Esta, ao contrário, exige uma religião que fortaleça sua sacralidade e garanta sua estabilidade.

3 A "religião pública" do Estado

Por conseguinte, ao lado da religião do homem, essencializada na existência de Deus e na imortalidade da alma, é preciso pôr "uma profissão de fé puramente civil, cujos artigos cabe ao soberano fixar, não mais precisamente como dogmas de religião, mas como sentimentos de sociabilidade, sem os quais é impossível ser bom cidadão e súdito fiel". Esses artigos são os mesmos da religião do homem ou religião natural, acrescidos da "santidade do contrato social e das leis" e também de um dogma negativo, a intolerância. Esse dogma implica que "é preciso tolerar todas aquelas religiões que, por seu turno, toleram as outras, desde que seus dogmas não contenham nada de contrário aos deveres do cidadão. Mas quem quer que ouse dizer que fora da Igreja não há salvação deve ser expulso do Estado".

Com efeito, não é a Igreja, e sim o Estado o único órgão de salvação individual e coletiva, por ser o lugar privilegiado do desenvolvimento integral das potencialidades humanas.

Como certo estudioso salientou, a "revolução" que Rousseau queria atuar termina por conduzir à concepção de um Estado ético que engloba todos os valores, e tal Estado arrisca ser verdadeiramente totalitário.

ROUSSEAU
O CAMINHO DO RETORNO À NATUREZA

Do ESTADO DE NATUREZA,
dimensão ideal de uma humanidade
originariamente íntegra, biologicamente sadia e moralmente reta

↓

em primeiro lugar pela instituição da
propriedade

↓

chegamos
ao "ESTADO CIVIL", à CULTURA,
em que predomina
o espírito competitivo e conflitivo,
e as letras, as ciências e as artes
são fruto dos vícios
da arrogância e da soberba.

O homem

seguiu por isso uma curva
de decadência, tornando-se
sempre mais sujeito
à maldade e à injustiça:
"O homem nasceu livre, e todavia
em todo lugar se encontra em cadeias"

↓

O caminho da salvação da humanidade é, portanto,
o caminho da RENATURALIZAÇÃO do homem
mediante um redelineamento global da vida social.
Isso pode se dar unicamente por um novo

↓

CONTRATO SOCIAL,
pacto de união instituído entre iguais que permanecem sempre tais:
ele dá lugar a um corpo moral e coletivo (o Estado)
regulado pela

↓

VONTADE GERAL
amante do bem comum:
a realidade que brota da renúncia
de cada um dos componentes da sociedade
aos próprios interesses particulares em favor da coletividade.

Este é o verdadeiro princípio que legitima o poder
e garante a transformação social:
a vontade geral, encarnada no e pelo Estado, é tudo.

ROUSSEAU

1 As ciências e as artes nascem dos vícios dos homens

O primeiro ataque decisivo desferido por Rousseau contra a modernidade remonta ao Discurso sobre as ciências e as artes, *escrito entre outubro de 1749 e março de 1750, por ocasião de um concurso organizado pela Academia de Dijon.*

A tese de fundo sustentada por Rousseau é que o progresso das ciências e das artes "nada acrescenta à verdadeira felicidade do homem, mas, antes, corrompe seus costumes". De tal modo ele submetia à crítica severa a idéia, cara aos enciclopedistas, segundo a qual entre o progresso do saber científico e a melhoria das condições sociais, políticas e morais da humanidade subsistiria uma correspondência substancial.

Era tradição antiga, passada do Egito para a Grécia, que um Deus inimigo do repouso dos homens fosse o inventor das ciências. Qual opinião, portanto, dela deviam ter os próprios egípcios, junto aos quais elas haviam nascido? O fato é que eles viam de perto as fontes que as tinham produzido. De fato, tanto se revirarmos os anais do mundo, como se suprirmos com pesquisas filosóficas as crônicas incertas, não encontraremos para as ciências humanas uma origem que responda à idéia que delas gostamos de ter. A astronomia nasceu da superstição; a eloqüência, da ambição, do ódio, da adulação, da mentira; a geometria, da avareza; a física, de uma vã curiosidade; todas, e a própria moral, do orgulho humano. As ciências e as artes devem portanto seu nascimento a nossos vícios: duvidaríamos menos de suas vantagens caso o devêssemos às nossas virtudes.

Seu vício de origem está ainda muito reproduzido em seus objetos. Que faremos das artes, sem o luxo que as alimenta? Sem a injustiça dos homens, para o que serviria a jurisprudência? O que se tornaria a história, se não houvesse tiranos, guerras, conspiradores? Quem desejaria, em uma palavra, passar a vida em estéreis contemplações, se cada um, nada mais consultando a não ser os deveres do homem e as necessidades da natureza, não tivesse tempo senão para a pátria, para os infelizes e para os amigos? Somos nós portanto feitos para morrer apegados à beira do poço, para dentro do qual a verdade se retirou? Esta única reflexão deveria frear desde os primeiros passos todo homem que procurasse seriamente instruir-se com o estudo da filosofia.

Quantos perigos, quantos falsos caminhos na pesquisa científica! Por quantos erros, mil vezes mais perigosos do que úteis para a verdade, não é preciso passar para a ela chegar? O dano é visível, porque o falso é suscetível de uma infinidade de combinações; mas a verdade tem apenas um só modo de ser. Quem está do outro lado, que a busque com toda a sinceridade? Mesmo com a melhor boa vontade, com qual sinal estamos seguros de reconhecê-la? Nesta multidão de sentimentos diversos, qual será nosso *criterium* para dela bem julgar? E, o que é mais difícil, caso no fim a encontremos, quem de nós saberá dela fazer bom uso?

Se nossas ciências são vãs no objetivo a que se propõem, são ainda mais perigosas pelos efeitos que produzem. Nascidas no ócio, por sua vez o alimentam, e a perda irreparável de tempo é o primeiro prejuízo que necessariamente produzem para a sociedade. Tanto na política como na moral, é um grande mal não fazer o bem; e todo cidadão inútil pode ser considerado um homem prejudicial.

Respondei-me, portanto, filósofos ilustres, vós que sabeis por qual razão os corpos se precipitam no vácuo: quais são, nas revoluções dos planetas, as relações das áreas percorridas em tempos iguais, quais curvas têm pontos conjugados, pontos de desvio e de reflexão; como o homem vê tudo em Deus; como a alma e o corpo se correspondem sem comunicação, como o fariam dois relógios; quais astros podem ser habitados; quais insetos se produzem de modos extraordinários. Respondei-me, digo, vós, de quem recebemos tantos conhecimentos sublimes: se também vós não tivésseis aprendido nada dessas coisas, seríamos por isso menos numerosos, menos bem governados, menos temíveis, menos florescentes ou menos perversos? Meditai novamente, portanto, a respeito da importância de vossas obras; e se os trabalhos dos mais iluminados cientistas e de nossos melhores cidadãos nos oferecem tão pouca utilidade, dizei-nos o que devemos pensar dessa multidão de escritores obscuros e literatos ociosos, que devoram em pura perda os recursos do Estado. [...]

Se o culto das ciências é prejudicial para as qualidades guerreiras, ainda mais danifica as qualidades morais. Desde nossos primeiros

anos uma educação insensata enfeita nosso espírito e corrompe nosso juízo. Vejo de toda parte institutos imensos, onde se educa com grandes despesas a juventude para ensinar-lhe todas as coisas, exceto seus deveres. Vossos filhos ignorarão sua própria língua; mas falarão outras que não estão em uso em nenhum lugar; saberão compor versos que mal poderão compreender; sem saber discernir o erro da verdade, possuirão a arte de torná-los irreconhecíveis aos outros com belos argumentos; mas as palavras de magnanimidade, de eqüidade, de temperança, de humanidade, de coragem, não saberão o que sejam; este doce nome de pátria não tocará jamais seu ouvido; e se ouvirem falar de Deus, será não tanto para o reverenciar, mas para dele ter medo. Eu teria gostado mais, dizia um sábio, que meu aluno tivesse passado o tempo em um jogo de bola; ao menos o corpo seria mais galhardo. Sei que é preciso ocupar os rapazes, e que o ócio é para eles o perigo mais temível. O que é preciso, portanto, que aprendam? Eis aí um grande problema! Que aprendam aquilo que devem fazer quando forem homens e não aquilo que devem esquecer. [...]

Todavia, se o progresso das ciências e das artes nada acrescentou à nossa verdadeira felicidade; se corrompeu nossos costumes, e se a corrupção dos costumes corroeu a pureza do gosto, o que pensaremos então daquela multidão de autores elementares, que removeram do templo das musas as dificuldades que lhe vedavam o acesso, dificuldades que a natureza havia espalhado como prova das forças daqueles que tentassem saber? O que pensaremos então daqueles compiladores de obras, que indiscretamente arrombaram a porta das ciências e introduziram em seu santuário um populacho indigno de a ele se aproximar, enquanto seria desejável que todos aqueles que não podiam continuar mais longe na carreira literária tivessem sido rejeitados desde a entrada, e houvessem sido voltados para artes úteis à sociedade? Um homem que será por toda a vida um mau versificador, um geômetra de qualidade inferior, ter-se-ia tornado talvez um grande fabricante de tecidos. Não houve necessidade de mestres para aqueles que a natureza destinava a criar discípulos. Os Verulâmio, os Descartes, os Newton, estes mestres do gênero humano, eles mesmos não os tiveram; e quais guias os teriam conduzido até onde seu grande gênio os levou? Os mestres ordinários só teriam podido apequenar o intelecto deles, obrigando-o à estreita capacidade do mesmo. Por causa dos primeiros obstáculos aprenderam a fazer esforços e se exercitaram para superar o imenso espaço que percorreram. Se devemos permitir a alguém entregar-se ao estudo das ciências e das artes, é tão-somente àqueles que se sentirão com a força de caminhar por si sós sobre suas pegadas e de ultrapassá-las: a esse pequeno número pertence elevar monumentos à glória do espírito humano.

J.-J. Rousseau,
Discurso sobre as ciências e sobre as artes.

2 O pacto social, a vontade geral e a soberania

O Contrato social (1762) se abre com a célebre frase: "O homem nasceu livre, e em todo lugar está acorrentado". Embora não sabendo explicar porque aconteça tal mudança, Rousseau se propõe individuar as características constitutivas de uma sociedade nova e perfeita que possa devolver ao homem sua liberdade originária.

E dessa forma o filósofo de Genebra desenha uma sociedade na qual o triunfo nas deliberações públicas cabe sempre à vontade geral, *a qual é fruto do* pacto de união *com o qual cada indivíduo aliena totalmente os próprios direitos, cedendo-os à comunidade; o exercício da vontade geral é a* soberania, *que jamais pode ser alienada.*

1. O pacto social

Suponho que os homens tenham chegado ao ponto em que os obstáculos, que prejudicam sua conservação no estado de natureza, tomem com sua resistência a dianteira sobre as forças que cada indivíduo possa empregar para manter-se em tal estado. Então aquele estado originário não pode mais subsistir; e o gênero humano pereceria, caso não mudasse seu modo de ser.

Ora, como os homens não podem gerar novas forças, mas apenas unir e dirigir as existentes, eles não têm mais outro meio de conservar-se, a não ser formando por agregação uma soma de forças, que possa prevalecer sobre a resistência, colocá-las em movimento para um só escopo, e fazê-las operar de acordo com ele.

Esta soma de forças só pode nascer do concurso de diversos homens, mas, sendo a força e a liberdade de cada homem os primeiros

instrumentos de sua conservação, como poderá ele empenhá-los sem prejudicar-se e sem descurar as atenções que deve a si próprio? Esta dificuldade, remetida ao meu argumento, pode enunciar-se nestes termos: "Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado; e pela qual cada um, unindo-se a todos, não obedeça todavia senão a si mesmo, e permaneça igualmente livre como antes". Tal é o problema fundamental, do qual o contrato social apresenta a solução.

As cláusulas deste contrato são de tal modo determinadas pela natureza do ato que a mínima modificação as tornaria vãs e de efeito nulo; de modo que, talvez mesmo não tendo sido jamais enunciadas formalmente, são em todo lugar as mesmas, em todo lugar tacitamente admitidas e reconhecidas, até que, sendo violado o pacto social, cada um volte a seus direitos primeiros e retome sua liberdade natural, perdendo a liberdade convencional em vista da qual a ela havia renunciado. [...]

Se, portanto, for excluído do pacto social aquilo que não faz parte de sua essência, perceberemos que ele se reduz aos termos seguintes: "Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder, sob a suprema direção da vontade geral; e nós todos em conjunto recebemos cada membro como parte indivisível do todo".

Imediatamente, em troca da pessoa privada de cada contraente, este ato de associação produz um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantos votos tem a assembléia, o qual recebe deste mesmo ato sua unidade, seu *eu* comum, sua vida e sua vontade. Esta pessoa pública, que se forma assim pela união de todas as outras, tomava antes o nome de *cidade* e agora toma o de *república* ou de *corpo político*, o qual é chamado por seus membros *Estado*, enquanto passivo, e *soberano*, enquanto ativo, potência no confronto com seus semelhantes. Em relação aos associados eles tomam coletivamente o nome de *povo*, e se chamam particularmente *cidadãos* enquanto participantes da autoridade soberana, e *súditos* enquanto submetidos às leis do Estado. Mas esses termos se confundem freqüentemente e se intercambiam um com o outro; basta saber distingui-los quando usados com toda a sua precisão.

2. A soberania

a. A soberania é inalienável

A primeira e mais importante conseqüência dos princípios estabelecidos mais acima é que a vontade geral pode sozinha dirigir as forças do Estado segundo o fim de sua instituição, que é o bem comum; porque, se a oposição dos interesses privados tornou necessária a instituição da sociedade, por sua vez o acordo destes mesmos interesses a tornou possível. Precisamente aquilo que há de comum entre esses interesses forma o vínculo social; e se não houvesse algum ponto sobre o qual todos os interesses concordassem, nenhuma sociedade poderia existir. Ora, unicamente em vista deste interesse comum a sociedade deve ser governada.

Digo, portanto, que a soberania, não sendo mais que o exercício da vontade geral, jamais pode se alienar, e que o soberano, que não é mais que um ente coletivo, não pode ser

DU

CONTRACT SOCIAL;

OU,

PRINCIPES

DU

DROIT POLITIQUE.

PAR J. J. ROUSSEAU,

CITOYEN DE GENEVE.

— *fœderis æquas*
Dicamus leges. Æneid. XI

A AMSTERDAM,
Chez MARC MICHEL REY.
MDCCLXII.

No Contrato social
se expressa a teoria da socialização radical do homem para impedir que apareçam e se afirmem interesses privados. Rousseau salienta o fato de que tudo é ou deve se tornar público. Aqui é reproduzido o frontispício da obra.

representado a não ser por si mesmo; ele pode transmitir o poder, mas não a vontade.

Com efeito, se não é impossível que uma vontade privada esteja de acordo sobre algum ponto com a vontade geral, é impossível ao menos que este acordo seja durável e constante; porque a vontade individual tende por sua natureza às preferências, e a vontade geral à igualdade. É mais impossível ainda que haja um garante de tal acordo quando até seria necessário que sempre existisse; isso não seria resultado de arte, mas de puro acaso. O soberano pode bem dizer: "Quero atualmente aquilo que quer aquele determinado homem, ou pelo menos aquilo que ele diz querer", mas ele não pode dizer: "Aquilo que aquele homem irá querer amanhã, eu o quero ainda", pois é absurdo que a vontade dê a si própria cadeias para o futuro, e não depende de nenhuma vontade o consentimento com uma coisa contrária ao bem daquele que quer. Se, portanto, o povo prometer simplesmente obedecer, neste ato ele se dissolve, perde sua qualidade de povo; a partir do momento que há um patrão, não há mais um soberano, e daí por diante o corpo político está destruído.

Isso não quer dizer que as ordens dos chefes não possam passar como vontade geral, até que o soberano, embora livre de se opor, se abstenha disso. Em tal caso, do silêncio universal se deve presumir o consenso do povo. Mas isto será explicado mais amplamente.

b. A soberania é indivisível

Pela própria razão de que a soberania é inalienável, ela é indivisível; porque ou a vontade é geral[1] ou não é; ela ou é a do corpo popular ou apenas de uma parte. No primeiro caso esta vontade declarada é um ato de soberania e produz lei; no segundo é tão-somente uma vontade particular ou um ato de magistratura; quando muito, um decreto.

Nossos políticos, porém, não podendo dividir a soberania em seu princípio, dividem-na em seu objeto: eles a dividem em força e vontade; em poder legislativo e poder executivo; em direito de impostos, de justiça e de guerra; em administração interna e em poder de tratar com o estrangeiro: por vezes confundem todas estas partes, e por vezes as separam. Fazem do soberano um ser fantástico e formado de pedaços reunidos, exatamente como se compusessem o homem com diversos corpos, dos quais um tivesse os olhos, outro os braços, outro os pés, e nada mais. Os charlatães japoneses, dizem, cortam em pedaços um menino sob os olhos dos expectadores; depois, lançando ao ar todos os seus membros um depois do outro, fazem cair o menino vivo e todo reunido. Tais são aproximadamente os jogos de quebra-cabeça de nossos políticos; depois de desmembrar o corpo social, com um jogo de prestidigitação, digno de uma feira, eles reúnem suas peças não se sabe como.

Este erro deriva do fato de não se terem formado noções exatas da autoridade soberana, e de ter tomado como partes desta autoridade aquelas que não eram mais que suas emanações. Assim, por exemplo, se considerou o ato de declarar guerra e o de fazer a paz como atos de soberania; o que não é, pois cada um destes atos não é uma lei, mas apenas uma aplicação da lei, um ato especial que determina o caso da lei, como veremos claramente, quando a idéia ligada com a palavra lei for fixada.

Seguindo igualmente as outras divisões, veríamos que, toda vez que cremos ver a soberania dividida, caímos em erro; que os direitos, que se tomam como partes desta soberania, são todos a ela subordinados, e supõem sempre vontade soberana, da qual estes direitos apenas propiciam a execução.

Há freqüentemente grande diferença entre a vontade de todos e a vontade geral: esta se refere apenas ao interesse comum, e a outra se refere ao interesse privado e é tão-somente a soma de vontades particulares: retirai, porém, desta vontade o mais e o menos, que se destroem mutuamente,[2] e permanece como soma das diferenças a vontade geral.

Se, portanto, quando o povo, suficientemente informado, delibera, os cidadãos não tivessem nenhuma comunicação entre si, do grande número das pequenas diferenças resultaria sempre a vontade geral, e a deliberação seria sempre boa. Mas, quando se criam facções, associações parciais à custa da grande, a vontade de cada uma dessas associações se torna geral em relação a seus membros, e particular em relação ao Estado: podemos dizer então que não mais existem tantos votantes quanto os homens, mas apenas quantas as associações. As diferenças se tornam menos numerosas, dão

---

[1]Para que uma vontade seja geral, nem sempre é necessário que ela seja unânime, mas é necessário que sejam levados em conta todos os votos; qualquer exclusão formal rompe a generalidade. [Nota de Rousseau].

[2]"Todo interesse, diz o marquês de Argenson, tem princípios diversos. O acordo de dois interesses privados se constitui em oposição aos de um terceiro". Ele poderia ter acrescentado que o acordo de todos os interesses se constitui em oposição ao de cada um. Se não houvesse interesses diversos, dificilmente teríamos o interesse comum, que jamais encontraria obstáculo; tudo caminharia por si, e a política deixaria de ser uma arte. [Nota de Rousseau].

um resultado menos geral. Por fim, quando uma dessas associações é tão grande que prevalece sobre todas as outras, não tereis mais como resultado uma soma de pequenas diferenças, mas uma única diferença; então não há mais vontade geral, e o parecer que prevalece é tão-somente um parecer particular.

Importa, então, para ter verdadeiramente a expressão da vontade geral, que não existam sociedades parciais no Estado, e que cada cidadão só pense com sua cabeça.[3] Tal foi a única e sublime instituição do grande Licurgo. Pois, se existem sociedades parciais, é preciso multiplicar seu número e prevenir sua desigualdade, como fizeram Sólon, Numa, Sérvio. Estas precauções são as únicas válidas para que a vontade geral seja sempre iluminada e o povo não se engane.

J.-J. Rousseau,
Contrato social.

3 O nascimento da propriedade privada

No Discurso sobre a origem e sobre os fundamentos da desigualdade *(1754), Rousseau aprofunda a crítica negativa a respeito da sociedade do tempo, exaltando, ao contrário, o estado natural do homem.*

No estado de natureza, o homem é levado pelo instinto de conservação a formar com os outros homens uma sociedade conforme à natureza e caracterizada portanto pela inocência, por uma grande simplicidade de vida e por uma substancial igualdade entre todos. As sociedades civis, ao contrário, nasceram com o escopo principal de defender as desigualdades (sociais e econômicas), que surgiram em primeiro lugar com a criação da propriedade privada.

O primeiro que, tendo cercado um terreno, pensou afirmar: *este é meu*, e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditar nisso, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos delitos, guerras, homicídios, quantas misérias e horrores não teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas e enchendo as valas, tivesse gritado aos homens: "Não ouvi este impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos, e que a terra não é de ninguém!". Mas é muito verossímil que então as coisas tivessem chegado a tal ponto que não poderiam mais continuar como eram: uma vez que esta idéia de propriedade, dependendo de muitas outras idéias anteriores, que só puderam nascer uma depois da outra, não se formou de repente no espírito humano, foi preciso fazer muitos progressos, adquirir muita indústria e muitos lumes, transmiti-los e aumentá-los de geração em geração, antes de chegar a este último termo do estado de natureza. Retomemos, portanto, as coisas mais de longe, e procuremos reunir sob uma só visão esta lenta sucessão de acontecimentos e de conhecimentos em sua ordem mais natural.

O primeiro sentimento do homem foi o de sua existência; seu primeiro cuidado, o de sua conservação. Os produtos da terra lhe forneciam todos os socorros necessários; o instinto o induziu a deles fazer uso. Uma vez que a fome e outros apetites o faziam experimentar vez por outra diversas maneiras de vida, houve uma que o convidou a perpetuar sua espécie; e esse impulso cego, desprovido de qualquer sentimento do coração, não produziu mais que um ato puramente animal: satisfeita a necessidade, os dois sexos não se reconheciam mais, e o próprio filho não era mais nada para a mãe, logo que pudesse viver sem ela. Tal foi a condição do homem nascente; tal foi a vida de um animal, limitado primeiro às puras sensações, que apenas aproveitava os dons que a natureza lhe oferecia, longe de pensar em lhe arrancar algo. Mas logo se apresentaram dificuldades; precisou aprender a vencê-las: a altura das árvores, que o impedia de chegar a seus frutos, a concorrência dos animais, que procuravam alimentar-se deles, a ferocidade dos que ameaçavam sua vida, tudo isso o obrigou a dar-se aos exercícios do corpo; precisou tornar-se ágil, rápido na corrida, vigoroso no combate. As armas naturais, que são os ramos de árvore e as pedras, encontraram-se logo ao alcance de sua mão. Aprendeu a superar os obstáculos da natureza, a combater sempre que necessário os outros animais, a disputar sua subsistência com os próprios homens, ou a indenizar-se daquilo que devia ceder ao mais forte.

À medida que o gênero humano se espalhou, as fadigas se multiplicaram com os homens. A diferença dos terrenos, dos climas, das estações pode tê-los obrigado a introdu-

[3] "Coisa verdadeira, diz Maquiavel, é que algumas divisões prejudicam as repúblicas, e algumas ajudam: as que prejudicam são formadas de seitas e acompanhadas de partidários; as que ajudam se mantêm sem seitas e sem partidários. Portanto, não podendo prover um fundador de uma república sem que haja nela inimizades, deve-se prover ao menos que não haja seitas". *Istorie fiorentine*, livro VII. [Nota de Rousseau].

zi-los também em sua maneira de viver. Anos estéreis, invernos longos e rudes, verões ardentes, que tudo consomem, os obrigaram a novas industriosidades. Ao longo do mar e dos rios inventaram as linhas de pesca e os anzóis, e se tornaram pescadores e consumidores de peixe. Nas florestas fizeram arcos e flechas, e se tornaram caçadores e guerreiros. Nos países frios cobriram-se de peles dos animais abatidos. O raio, um vulcão, ou algum acaso afortunado fê-los conhecer o fogo, novo socorro contra o rigor do inverno: aprenderam a conservar este elemento, depois a reproduzi-lo, e por fim a preparar com ele as carnes, que antes devoravam cruas.

Esta repetida aplicação de coisas diferentes a si mesmo, e de umas a outras, deve naturalmente ter gerado no espírito do homem a percepção de certas relações. [...]

As novas capacidades intelectuais, que resultaram de tal desenvolvimento, aumentaram sua superioridade sobre os outros animais, tornando-a conhecida. Exercitou-se a fazer-lhes armadilhas, enganou-os de mil maneiras; e embora muitos o superassem em força de combate, em rapidez na corrida, dos que podiam servi-lo ou prejudicá-lo, ele se tornou com o tempo o dono dos primeiros e o flagelo dos segundos. Assim, o primeiro olhar que dirigiu a si mesmo produziu nele o primeiro movimento de orgulho; desse modo, sabendo ainda apenas distinguir os graus, e considerando-se já o primeiro como espécie, preparava-se de longe chegar a isso como indivíduo.

Embora seus semelhantes não fossem para ele aquilo que são para nós, e não tivesse de fato mais relações com eles do que com os outros animais, todavia eles não foram esquecidos em suas observações. As conformidades, que o tempo lhe fez perceber entre eles, sua fêmea e a si mesmo, fizeram-no julgar a respeito daquelas que não percebia; e, vendo que todos se conduziam como ele o teria feito em semelhantes circunstâncias, daí concluiu que a maneira deles de pensar e de sentir estava inteiramente conforme à sua: e esta verdade importante, bem impressa em seu espírito, o fez seguir, por um pressentimento não menos seguro e pronto da dialética, as melhores normas de conduta que, para sua vantagem e para sua segurança, lhe convém conservar com eles.

Instruído pela experiência que o amor do bem-estar é o único motor das ações humanas, encontrou-se em grau de distinguir as ocasiões raras, em que o interesse comum devia fazê-lo confiar na assistência de seus semelhantes, e aquelas, mais raras ainda, nas quais a concorrência devia fazê-lo desconfiar deles. No primeiro caso, unia-se a eles em bando, pelo menos em uma espécie de associação livre, que não obrigava ninguém, e que durava apenas tanto quanto a necessidade passageira que a havia formado. No segundo caso, cada um procurava avantajar-se, com violência manifesta, se acreditava podê-lo, ou com destreza e astúcia, caso se sentisse o mais fraco.

J.-J. Rousseau,
Discurso sobre a origem
e sobre os fundamentos da desigualdade.

4 Do *Emílio*: a profissão de fé do vigário saboiano

Em relação à educação religiosa, Rousseau faz esta importante observação: "A obrigação de crer pressupõe sua possibilidade. O filósofo que não crê está errado, porque faz mau uso da razão que cultivou e que está em grau de entender a verdade que ele rejeita. Mas a criança que professa a religião cristã, em que acredita? Naquilo que concebe, e concebe tão pouco aquilo que se lhe faz dizer, que se lhe dizeis o contrário ela o adotará igualmente de bom grado. A fé das crianças e de muitos homens é uma questão de geografia".

É justamente para resolver o problema de como falar de religião para uma criança que Rousseau propõe, como exemplo de sã instrução religiosa, a que ele próprio teria recebido em Turim de um vigário de origem saboiana.

A "profissão de fé do vigário saboiano" está no IV livro do Emílio, *e as passagens que citamos versam em particular sobre os três primeiros artigos da "fé natural" em Deus e sobre o culto divino mais autêntico, que para Rousseau é o do coração.*

1. Como se chega à segurança a respeito da existência do eu e do universo

Compreendi que, longe de libertar-me de minhas dúvidas inúteis, os filósofos só teriam multiplicado as que me atormentavam e não teriam resolvido nenhuma delas. Tomei, portanto, outro guia e disse a mim mesmo: consultemos a luz interior; ela me desviará menos do que aqueles me desviam, ou em todo caso meu erro

será o meu, e me depravarei menos seguindo minhas próprias ilusões do que me abandonando às mentiras deles.

Portanto, levando em mim como única filosofia o amor da verdade, e como único método uma regra fácil e simples que me dispensa da vã sutileza dos argumentos, retomo, à luz desta regra, o exame dos conhecimentos que me interessam, decidido a admitir como evidentes todos aqueles aos quais, na sinceridade de meu coração, não poderia recusar meu consentimento, como verdadeiros todos os que me parecerão ter uma ligação necessária com os primeiros, e de deixar todos os outros na incerteza, sem rejeitá-los nem admiti-los, e sem dar-me ao trabalho de esclarecê-los quando não conduzem a nada de útil na prática.

Mas quem sou eu? Que direito tenho eu de julgar as coisas? E o que é que determina meus juízos? Se eles são forçosamente comportados pelas impressões que recebo, afadigo-me em vão nestas pesquisas, elas não se farão de fato, ou se farão por si, sem que eu me intrometa a dirigi-las. Devo, portanto, dirigir em primeiro lugar meus olhares sobre mim mesmo para conhecer o instrumento do qual quero me servir, e saber até que ponto posso confiar em usá-lo.

Eu existo, e tenho sentidos por meio dos quais sou impressionado. Eis a primeira verdade que me atinge e à qual sou forçado a concordar. Tenho um sentimento próprio de minha existência ou não a sinto a não ser por meio de minhas sensações?

Eis a minha primeira dúvida que, no momento, me é impossível resolver. Com efeito, sendo continuamente impressionado por sensações, ou imediatamente ou por meio da memória, como poderia saber se o sentimento do *eu* é algo fora das próprias sensações, ou então pode ser independente delas?

Minhas sensações se desenvolvem em mim, pois elas me fazem sentir minha existência; mas a causa delas me é estranha, pois elas me impressionam apesar de mim, e não depende de mim produzi-las ou anulá-las. Concebo claramente, portanto, que a sensação, que está em mim, e sua causa ou seu objeto, que estão fora de mim, não são a mesma coisa.

Assim, não só eu existo, mas existem outros seres, isto é, os objetos de minhas sensações; e mesmo que estes objetos não fossem mais que idéias, é sempre verdadeiro que estas idéias não são eu.

Ora, tudo aquilo que sinto fora de mim e que age sobre meus sentidos, eu o chamo matéria; e todas as porções de matéria que concebo reunidas em seres individuais, eu as chamo corpos. Assim, todas as disputas dos idealistas e dos materialistas não significam nada para mim: as distinções deles sobre a aparência e a realidade dos corpos são quimeras.

Eis-me, portanto, já seguro tanto da existência do universo quanto da minha. Portanto, reflito sobre os objetos de minhas sensações e, encontrando em mim a faculdade de confrontá-los, sinto-me dotado de uma força ativa que antes não sabia ter. [...]

2. Primeiro artigo de fé: uma vontade move o universo e anima a natureza

As primeiras causas do movimento não estão de fato na matéria; ela recebe o movimento e o comunica, mas não o produz. Quanto mais observo a ação e reação das forças da natureza agindo umas sobre as outras, mais percebo que, de efeito em efeito, é preciso sempre remontar a alguma vontade como causa primeira; com efeito, admitir um regresso de causas ao infinito equivale a não admitir nada. Em uma palavra, todo movimento que não é produzido por outro, não pode vir senão de um ato espontâneo, voluntário; os corpos inanimados não agem a não ser por meio do movimento, e não existem de fato verdadeiras ações sem vontade. Eis o meu primeiro princípio. Eu creio, portanto, que uma vontade move o universo e anima a natureza. Eis o meu primeiro dogma, ou meu primeiro artigo de fé. [...]

3. Segundo artigo de fé: uma inteligência move a matéria segundo certas leis

Se a matéria movida me mostra uma vontade, a matéria movida segundo certas leis me mostra uma inteligência: este é o meu segundo artigo de fé. Agir, confrontar, escolher, são as operações de um ser ativo e pensante: este ser, portanto, existe. Onde o vedes existir?, estais para me dizer. Não apenas nos céus que giram, no astro que nos ilumina, não apenas em mim próprio, mas na ovelha que pasta, no pássaro que voa, na pedra que cai, na folha que o vento transporta.

Julgo a respeito da ordem do mundo apesar de ignorar seu fim, porque para julgar a respeito dessa ordem basta-me confrontar as partes entre si, estudar seu concurso, suas relações, notar seu acordo. Ignoro porque o universo existe, mas não deixo jamais de olhar como é modificado: não cesso de perceber a íntima correspondência pela qual os seres que o compõem se prestam a um auxílio mútuo. São

como um homem que visse pela primeira vez um relógio aberto, e que não deixasse de admirar a obra, embora não conhecendo seu uso e não tendo visto seu quadrante. Eu não sei, diria, para que serve tudo isso; mas vejo que cada peça é feita para a outra; admiro o operário nos particulares de sua obra, e estou bem seguro de que todas estas rodas não estão assim de acordo a não ser para um fim comum que me é impossível descobrir. [...]

4. Terceiro artigo de fé: uma substância imaterial anima o homem, o qual, portanto, é livre em suas ações

Crerias, meu bom amigo, que dessas tristes reflexões e dessas contradições aparentes se formaram em meu espírito as sublimes idéias da alma que não haviam sido produzidas até agora por minhas pesquisas? Meditando sobre a natureza do homem, acreditei nela descobrir dois princípios distintos, dos quais um o elevava ao estudo das verdades eternas, ao amor da justiça e da beleza moral, às regiões do mundo intelectual, cuja contemplação faz a delícia do sábio, e dos quais o outro o levava para baixo, em si mesmo, o escravizava ao domínio dos sentidos, às paixões que são seus ministros, e contrariava por seu intermédio tudo aquilo que o sentimento do primeiro lhe inspirava. Sentindo-me arrastado, combatido por estes dois movimentos contrários, eu me dizia: "Não, o homem não é uno: eu quero e não quero, sinto-me ao mesmo tempo escravo e livre; vejo o bem e o amo, e faço o mal; sou ativo quando ouço a razão, passivo quando minhas paixões me arrastam; e meu pior tormento, quando sucumbo, é sentir que teria podido resistir".

Este contraste, e o fato de sentir-me julgador e ativo, coisa impossível para um ser puramente material, me demonstra que além do corpo tenho também uma alma imaterial, que julga e escolhe, e é o princípio ativo de meu ser.

O homem é, portanto, livre em suas ações, e como tal animado por uma substância imaterial; este é o meu terceiro artigo de fé. Destes primeiros três deduzireis facilmente todos os outros, sem que eu continue a apresentá-los. [...]

ÉMILE,

OU

DE L'ÉDUCATION.

Par J. J. ROUSSEAU,

Citoyen de Genève.

Sanabilibus ægrotamus malis; ipsaque nos in rectum natura genitos, si emendari velimus, juvat.

Sen: de irâ. L. II. c. 13.

TOME PREMIER.

A LA HAYE,

Chez JEAN NÉAULME, Libraire.

M. DCC. LXII.

Avec Privilège de Nosseign. les Etats de Hollande & de Westfrise.

Capa do Emílio.
A tese fundamental da obra-prima pedagógica de Rousseau consiste na liberdade bem guiada pela razão.
O pensamento educativo deve variar conforme os estágios de idade e preparar para a vida social.

5. O sentimento que inclina ao bem é inato no homem

Existir para nós é sentir; nossa sensibilidade é incontestavelmente anterior à nossa inteligência, e tivemos sentimentos antes de idéias. Seja qual for a causa de nosso ser, ela proveu nossa conservação dando-nos sentimentos convenientes à nossa natureza; e não se poderia negar que ao menos eles sejam inatos. Estes sentimentos, quanto ao indivíduo, são o amor de si, o medo da dor, o horror da morte, o desejo do bem-estar. Todavia, como não se pode duvidar, se o homem é sociável por sua natureza, ou ao menos feito para se tornar sociável, ele não pode sê-lo a não ser por outros sentimentos inatos, relativos à sua espécie; com efeito, se apenas considerarmos a necessidade física, esta certamente deve dispersar os homens em vez de aproximá-los. Ora, é do sistema moral formado por meio desta dupla relação com si mesmo e com seus semelhantes que nasce o impulso da consciência. Conhecer o bem não é amá-lo: o homem não tem dele um conhecimento inato; porém, logo que sua razão o faz conhecer o bem, sua consciência o leva a amá-lo; é este sentimento que é inato.

Portanto, meu amigo, não creio que seja impossível explicar por meio de conseqüências de nossa natureza o princípio imediato da cons-

ciência, independente da própria razão. E mesmo que fosse impossível, não seria necessário: com efeito, uma vez que aqueles que negam este princípio admitido e reconhecido por todo o gênero humano não provam de fato que não existe, mas contentam-se em afirmá-lo; quando nós afirmamos que existe, estamos igualmente bem fundados quanto eles, e a mais temos o testemunho interior, e a voz da consciência que depõe por si própria.

Consciência! Consciência! Instinto divino, voz imortal e celeste; guia seguro de um ser ignorante e limitado, inteligente e livre; juiz infalível do bem e do mal, que torna o homem semelhante a Deus, és tu que fazes a excelência de sua natureza e a moralidade de suas ações; sem ti não sinto nada em mim que me eleve acima dos animais, salvo o triste privilégio de desviar-me de erro em erro com o auxílio de um intelecto sem regra e de uma razão sem princípios.

Graças ao céu, eis-nos libertos de todo este aparato espantoso de filosofia: podemos ser homens sem ser sapientes; dispensados de consumar nossa vida no estudo da moral, temos por menor preço um guia mais seguro neste dédalo imenso das opiniões humanas. Mas não é suficiente que o guia exista; é preciso saber reconhecê-lo e segui-lo.

Mas acreditais que exista sobre toda a terra um só homem tão depravado que nunca tenha abandonado seu coração à tentação de fazer bem? Esta tentação é tão natural e tão doce, que é impossível resistir a ela sempre; e a lembrança do prazer que ela produziu uma vez é suficiente para retomá-la sem repouso. Desgraçadamente ela é primeiramente difícil de satisfazer; há milhares de razões para recusar-se à inclinação do próprio coração; a falsa prudência o encerra nos limites do *eu* humano; são necessários milhares de esforços de coragem para ousar superá-los. Comprazer-se em fazer bem é o prêmio por ter feito bem, e este prêmio não se obtém senão depois de tê-lo merecido. Nada é mais amável que a virtude; mas é preciso alegrar-se com ela para percebê-lo. Quando a queremos abraçar, como o Proteu da fábula, primeiro ela toma mil formas apavorantes, e não se mostra por fim sob a sua senão para aqueles que jamais largaram a presa.

6. O culto divino essencial é o do coração

Eu sirvo a Deus na simplicidade de meu coração. Não procuro saber mais que aquilo que é importante para minha conduta. Quanto aos dogmas que não influem sobre as ações nem sobre a conduta, e pelos quais tanta gente se atormenta, eu de nenhum modo me angustio. Considero todas as religiões particulares como tantas instituições salutares que prescrevem em cada país um modo uniforme de honrar a Deus por meio de um culto público, e que podem todas ter suas razões em base ao clima, ao governo, ao gênio do povo, ou a alguma outra causa local que torna uma preferível à outra, conforme os tempos e lugares. Creio que todas são boas quando nelas se serve a Deus de modo conveniente. O culto essencial é o do coração.

J.-J. Rousseau,
Emílio.

Capítulo décimo quarto

O Iluminismo na Inglaterra

I. A controvérsia sobre o deísmo e a religião revelada

• O Iluminismo inglês tem uma de suas manifestações mais interessantes e conhecidas na polêmica que se desenvolveu em torno do primado entre religião natural e religião revelada.

Toland: o "mistério" como objeto de pesquisa → § 1

A obra de referência dos *deístas ingleses* foi *Cristianismo sem mistérios* (1696) de John Toland (1670-1722), o qual, situando-se na esteira de Locke, torna *a razão um tribunal da fé*, excluindo do cristianismo todo elemento de mistério e *reduzindo* toda a fé dentro dos confins da razão. As doutrinas do cristianismo são "misteriosas" apenas no sentido de que são tornadas objetos de pesquisa para serem racionalmente explicadas: aquilo que na religião é revelado deve ser facilmente conhecido e tornar-se coerente com as noções correntes.

Clarke: a Revelação explicita as leis morais → § 2

No *Discurso sobre o ser e os atributos de Deus* (1705), Samuel Clarke (1675-1729) afirma que, enquanto a essência de Deus é indemonstrável, dela porém se pode demonstrar a *existência* e os *atributos*, incluindo a liberdade. A Revelação torna mais claras e explícitas as leis naturais da moral, e o cristianismo é verdadeira revelação divina, uma vez que seus ensinamentos morais são perfeitamente racionais.

Collins: o "livre pensamento" crítico da fé religiosa → § 3

No *Discurso sobre o livre pensamento* (1713) Anthony Collins (1676-1729) afirmou que o *livre pensamento* consiste na análise não preconcebida do significado e das razões ou das provas contrárias que suportam ou enfraquecem uma teoria qualquer. Collins acha que opiniões irracionais são abundantes em toda a Igreja cristã há muitos séculos.

Tindal: as religiões positivas são contrafação da natural → § 4

Outro clássico do deísmo inglês é *O cristianismo velho como a criação* (1730) de Matthew Tindal (1653-1733), segundo o qual a única religião verdadeira, autêntica e genuína é a natural. As religiões positivas não são mais que contrafações e corrupções da única verdadeira religião, exatamente a natural. A verdadeira religião é a que é compreensível por meio da razão, e a razão é tanto a guia de nossas ações como o juiz da religião revelada.

Butler: a razão é impotente diante da fé → § 5

Figura contracorrente foi Joseph Butler (1692-1752), o qual, nos *Quinze sermões sobre a natureza humana* (1726), sustenta que a criação está absolutamente e inteiramente fora do âmbito de nossas faculdades e além da extensão de nossas capacidades máximas. A razão, portanto, de modo nenhum é onipotente, e a religião consiste na submissão e resignação à vontade divina; portanto, mesmo que a religião natural seja o fundamento e a parte principal do cristianismo, todavia ela não é em nenhum sentido sua totalidade.

1 John Toland: o cristianismo sem mistérios

De tudo o que mostramos até agora, é fácil concluir que o Iluminismo teve na França suas expressões mais brilhantes, mais variadas, mais conhecidas e mais influentes. Entretanto, não devemos nos esquecer de que as temáticas difundidas pela *Enciclopédia* de Diderot e d'Alembert encontram sua gênese sobretudo na imagem (além do conteúdo) das ciências de Newton e de Robert Boyle (que, no *Químico cético,* havia combatido a velha doutrina dos elementos e definido operacionalisticamente o *elemento* como aquilo que resistia à decomposição do fogo) e nas teorias gnosiológicas e políticas de Locke (que, também de Boyle, havia retomado a distinção entre *qualidades primárias* — extensão, figura, solidez, movimento etc. — e *qualidades secundárias* — cores, sons, odores, sabores etc.). Pois bem, entrelaçando-se com o desenvolvimento do empirismo, o Iluminismo inglês tem uma de suas manifestações mais interessantes e conhecidas na polêmica que se desenvolveu em torno do primado ou não da religião natural ou da religião revelada.

Robert Boyle (1627-1691), importante físico e químico. Além de ter introduzido a lei homônima sobre o gás, foi um dos primeiros a ter uma visão moderna da química. Na Inglaterra, as temáticas difundidas pela Enciclopédia *encontram sua gênese exatamente na ciência de Boyle e de Newton.*

A obra de referência para os *deístas ingleses* foi *Cristianismo sem mistérios* (1696), de John Toland.

De origem irlandesa, Toland nasceu em 1670 e morreu em 1722. Aos dezesseis anos, passou do catolicismo para o protestantismo. Estudou em Glasgow, Leyden e Oxford. Foi graças ao apreço que Leibniz tinha por seus trabalhos que Toland conquistou os favores da rainha Sofia Carlota da Prússia, que fora aluna de Leibniz. *Cristianismo sem mistérios* foi publicado em 1696, e em 1704 saíram as *Cartas a Serena,* onde Serena nada mais é do que a rainha Sofia Carlota. Com a obra *Cristianismo sem mistérios,* Toland adquiriu muita notoriedade; o livro se afirmou como texto clássico do deísmo, mas, com isso, Toland teve também de suportar grande parte dos ataques que os defensores do cristianismo, entendido como religião positiva, desencadearam contra o deísmo.

Mas o que defendia Toland em seu *Cristianismo sem mistérios?*

Na verdade, com sua obra, Toland situa-se nas pegadas de Locke, que, no livro *A racionalidade do cristianismo,* havia procurado harmonizar a razão e a fé cristã. Mas Toland vai muito mais além do que Locke. Mais do que pôr razão e fé de acordo, ele faz com que *a razão se torne tribunal da fé,* e exclui do cristianismo todo elemento de mistério, *reduzindo* toda a fé aos limites da razão.

Para Toland, o cristianismo não tem nada de misterioso. É isso o que diz o título de sua obra, que leva o seguinte subtítulo, muito significativo: "Tratado onde se demonstra que não há nada no Evangelho de contrário à razão nem acima dela, e que nenhuma doutrina cristã pode ser propriamente chamada mistério". A tese central de Toland é a seguinte: submetido ao exame da razão, tudo aquilo que passa por mistério pode ser exaustivamente explicado e compreendido.

Quando falamos de "mistério", diz Toland, entendemos duas coisas: ou o mistério é algo de contrário à razão, e então é um contra-senso, que simplesmente deve ser excluído de toda discussão séria; ou então o mistério é algo ainda não esclare-

cido e explicado, e então deve ser objeto de investigação, para ser racionalmente explicado. Pois bem, para Toland, as doutrinas do cristianismo só são misteriosas no segundo sentido, isto é, não são de modo algum misteriosas. Fazendo eco a Newton, escreve ele: "Eu elimino de minha filosofia toda hipótese". E mostra-se convencido de que "aquilo que, na religião, é revelado, dado que é utilíssimo e necessário, deve ser facilmente conhecido e mostrar-se coerente com as nossas noções correntes [...]".

2 A prova da existência de um Ser necessário e independente em Samuel Clarke e em outros iluministas ingleses

Logo depois da publicação de *Cristianismo sem mistérios*, apareceram dois escritos dirigidos justamente contra Toland: a *Resposta a Toland*, de Peter Browne, e *Sobre razão e fé em relação aos mistérios do cristianismo*, de John Norris.

Browne sustenta que a razão humana não pode conhecer a essência de Deus nem os seus atributos.

Norris, por seu turno, afirmou que, contrariamente ao que pensava Toland, é preciso distinguir entre verdades acima da razão e verdades contrárias à razão.

Posteriormente, em 1705, apareceu o *Discurso sobre o ser e os atributos de Deus*, de Samuel Clarke (1675-1729).

O verdadeiro inspirador de Clarke foi Newton, que ele defendeu dos ataques de Leibniz, e do qual traduziu a *Ótica* em latim. Pois bem, de forma rigorosamente silogística, Clarke pretende sustentar que, enquanto a *essência* de Deus é indemonstrável, sua *existência* e seus *atributos* podem ser demonstrados. Como também a liberdade, no sentido de que Deus é livre para determinar-se por si mesmo. E também o homem, contrariamente ao necessitarismo de Spinoza, é livre, na opinião de Clarke.

A razão, portanto, pode alcançar a existência e os atributos de Deus (infinitude, eternidade, independência etc.). Mas, sendo assim, como se justifica então a Revelação? Responde Clarke: a Revelação torna mais claras e explícitas as leis naturais da moral. Por outro lado, Deus não pode ser obrigado por ninguém a se revelar a todos os povos. E o cristianismo, segundo Clarke, é verdadeira revelação divina, já que seus ensinamentos morais são perfeitamente racionais.

Seguidor de Clarke foi William Wollaston (1659-1724), autor de *A religião da natureza,* livro publicado em 1722 e que, na época, teve ampla difusão. Wollaston chama a atenção para o fato de que Deus não pode desejar o sofrimento e todos os males que, no entanto, os homens suportam a cada dia. Conseqüentemente, se o mundo está cheio de dor, isso quer dizer que o plano da bondade misericordiosa de Deus deverá se realizar depois da morte. E é assim que Wollaston propõe a idéia da imortalidade da alma.

3 Anthony Collins e a defesa do "livre-pensamento"

Anthony Collins (1676-1729), descendente de família nobre, foi dicípulo de Locke. Em 1713, publicou um ensaio destinado a suscitar grandes polêmicas: trata-se do *Discurso sobre o livre-pensamento.*

O *livre-pensamento* consiste na análise sem preconceitos do significado e das razões ou das provas contrárias, que apóiam ou desmentem uma teoria qualquer. E Collins não encontra nenhuma razão em tantas "absurdas" opiniões "contrárias às noções mais óbvias do sentido e da razão", que "abundam em toda a Igreja cristã há muitos séculos".

Além disso, Collins foi crítico das profecias na obra *Fundamentos e razões da religião cristã* (1724) e, em sua *Pesquisa filosófica sobre a liberdade humana* (1717), de algum modo negou o livre-arbítrio.

Todavia, Collins reputa seu determinismo psicológico como não contrário à moral; ao contrário, ele seria o melhor caminho para salvar a moral, pois mostra que a ação humana é determinada por motivações racionais, não seguindo em absoluto as loucuras ou as brincadeiras provocadas pelo acaso.

Atacado de vários lados, já em 1713 Collins era duramente criticado por Richard Bentley (1662-1742) que, no escrito *Notas*

sobre um recentíssimo discurso sobre o livre-pensamento, afirmou que a investigação sobre a Bíblia tinha necessidade de instrumentos filológicos bem mais sérios do que os possuídos por Collins, de quem Bentley relacionou toda uma série de erros filológicos.

Outro crítico de Collins foi Jonathan Swift, que, ironizando as teses de Collins, em *Discurso sobre o livre-pensamento de Collins reduzido a pobres palavras,* escreveu que "a massa do gênero humano é apta a pensar tanto quanto a voar".

4 Matthew Tindal e a redução da Revelação à religião natural

Em 1730, foi publicado outro trabalho clássico do deísmo inglês, ou seja, *O cristianismo velho como a criação,* de Matthew Tindal (1653-1733).

Antes desse escrito, Tindal havia publicado outros ensaios, nos quais, desenvolvendo a união entre jusnaturalismo e deísmo, se fizera paladino da liberdade religiosa no âmbito político. Merecem ser lembrados seu *Ensaio sobre a obediência aos poderes supremos,* de 1694, e seu outro *Ensaio sobre o poder do magistrado e os direitos da humanidade em matéria de religião,* aparecido em 1697, onde Tindal desenvolve as teorias políticas e religiosas de Locke.

De todo modo, a obra mais influente de Tindal foi precisamente *O cristianismo velho como a criação.* O subtítulo significativo do livro é o seguinte: "O Evangelho como republicação da religião da natureza".

A única religião verdadeira, autêntica e genuína é a religião natural. Na opinião de Tindal, as religiões positivas nada mais são do que contrafações e corrupções da única religião verdadeira, a religião natural.

Em substância, para Tindal, Deus, que é bom e imutável, imprimiu desde a eternidade leis igualmente sábias e imutáveis no universo e na natureza humana. Portanto, é algo quase absurdo pensar que Deus tenha querido revelar a si próprio e as suas leis a um único povo, em um momento preciso da história.

A Revelação, portanto, é substancialmente inútil. Em sua essência, ela é somente "uma republicação da religião da natureza". E, nos pontos em que se afasta dela, é unicamente superstição e violência.

Em suma, para Tindal, a verdadeira religião é aquela compreensível através da razão, e a razão é tanto o guia de nossas ações como o juiz da religião revelada. O deísmo de Tindal é conseqüente e radical. E Tindal, que se professara cristão por toda a vida, nunca pensou que essa sua defesa de uma razão que julga a Revelação fosse uma ação anti-religiosa, e sim uma confirmação racional da religião.

Em poucas palavras, eis a profissão racionalista de Tindal: "Assim como o olho é o único juiz daquilo que é visível, e como o ouvido o é daquilo que é audível, também a razão é o único juiz daquilo que é racional".

5 Joseph Butler: a religião natural é fundamental, mas não é tudo

Figura de grande relevo que se moveu, em certa medida, contra a corrente, foi Joseph Butler.

Nascido em 1692 e morto em 1752, Joseph Butler (que também foi bispo) publicou em 1726 *Quinze sermões sobre a natureza humana,* que contêm suas considerações a respeito da ética, ao passo que suas concepções teológicas estão expostas em *A analogia da religião, natural e revelada, com a constituição e o curso da natureza,* obra publicada em 1736. De 1748 são os *Seis sermões pronunciados em ocasiões públicas,* nos quais o autor estende suas reflexões ao âmbito político.

No *Sermão XV* Butler afirma que nem mesmo "o homem mais sábio e mais culto pode compreender as obras de Deus, os métodos e os desígnios de sua providência na criação e no governo do mundo. A criação está absoluta e inteiramente fora do âmbito de nossas faculdades e além da extensão de nossas máximas capacidades".

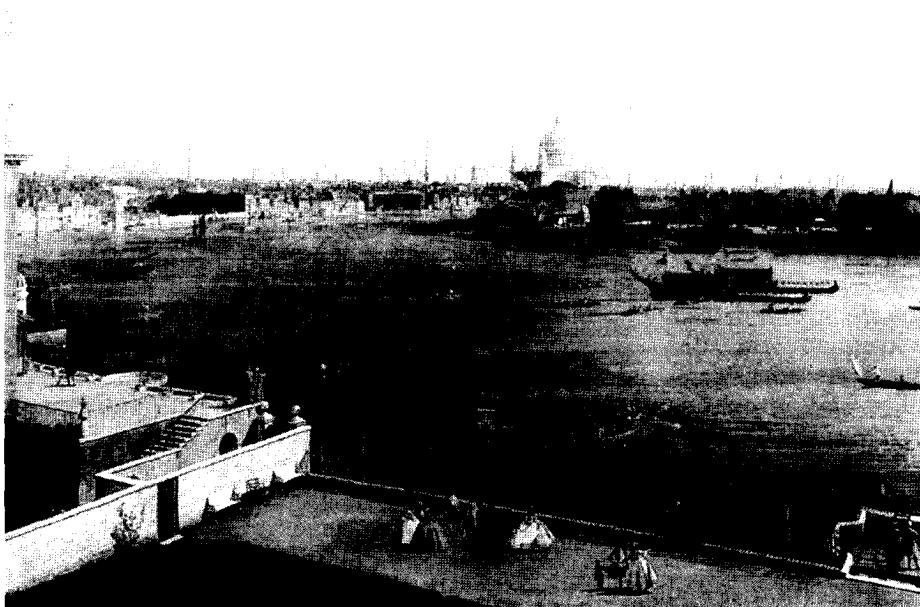
É certo, diz Butler, que Deus fez o mundo, assim como também é certo que "esses efeitos devem ter tido uma causa". Mas, embora só dos efeitos podem ser adquiridos conhecimentos, as causas "permanecem inteiramente na escuridão da nossa ignorância". Nós descrevemos e conhecemos algumas regras gerais relativas à freqüente

repetição de fenômenos observados, mas "a natureza e a essência das coisas, no entanto, são algo sobre o qual continuamos completamente ignorantes [...]".

A verdade é que "cada segredo que é desvelado, cada descoberta que é feita e cada novo efeito que é trazido à luz servem para nos convencer dos fatos inumeráveis que ainda permanecem ocultos e dos quais antes sequer suspeitávamos a existência. E o que acontece quando examinamos toda a criação, do mesmo modo e globalmente, como se estivéssemos diante de um simples objeto dela?"

A razão, portanto, não tem nada de onipotente. E "a religião consiste na submissão e na resignação à vontade divina. A nossa condição neste mundo é uma escola de exercício para tal têmpera; e a nossa ignorância, a superficialidade da nossa razão, as tentações, as dificuldades que expusemos contribuem igualmente para torná-la tal".

O núcleo fundamental de seu pensamento se resume neste conceito: "Se a ordem natural das coisas e a ordem revelada provêm ambas de Deus, se são coincidentes uma com a outra e juntas formam um único plano providencial, o fato de sermos juízes incompetentes de uma torna necessariamente crível que possamos ser juízes incompetentes também da outra". E se é verdade que um juiz incompetente não sabe tudo, por outro lado é falso que ele não saiba nada. Assim, não sejamos pessimistas nem otimistas, mas coloquemo-nos realisticamente na busca daquelas garantias que são suficientes para nossa conduta correta, convencidos de que "embora a religião natural seja o fundamento e a parte principal do cristianismo, ela não é em nenhum sentido sua totalidade".

Concluindo, Butler é da opinião de Pascal, de que o homem navega na miséria, na confusão e na ignorância. Entretanto, ele não despreza demasiadamente a razão. É com ela que tenta abrir um caminho, ao longo do qual vislumbra aqueles traços de verdades que fazem com que ele não seja arrogante nem desesperado.

Na ilustração, um quadro de Canaletto (1747) que representa a cidade de Londres, que no século XVIII foi importante centro de debates culturais. O Iluminismo inglês tem uma de suas manifestações mais notáveis na polêmica que se desenvolveu ao redor do primado entre religião natural e religião revelada.

II. A reflexão sobre a moral no Iluminismo inglês

• **Anthony Ashley Cooper, conde de Shaftesbury (1671-1713) atribui uma *autonomia* própria à moral, e a remete a um "senso" inerente ao homem, que está na base tanto de suas avaliações morais e estéticas, quanto de suas convicções religiosas. Este "senso moral" é um sentimento reflexo, inato, instintivo, assim como é instintiva e natural no homem uma atitude simpática em relação aos outros. A virtude, em suma, pode existir também fora da prática religiosa.**

Senso estético e senso moral em Shaftesbury e Hutcheson → § 1-2

Seguidor de Shaftesbury e influenciado por Butler foi o irlandês Francis Hutcheson (1694-1747), o qual, em sua obra maior, *Pesquisa sobre a origem de nossas idéias de beleza e de virtude* (1725), sustenta que em nós há um *senso da beleza*, um instinto inato que nos leva a contemplar objetos que têm como requisitos a regularidade, a uniformidade na variedade.

Diferentemente de Shaftesbury, que havia reunido senso estético e senso moral, Hutcheson distingue o senso do belo do senso do bem: este permite individuar e escolher os fins últimos sobre os quais não existe nenhum raciocínio. Em campo político, Hutcheson não aceita o pessimismo de Hobbes, e afirma que a organização política da sociedade pode ser promovida, sim, pela imperfeição dos homens, mas funda-se também sobre a justiça e bondade inerentes à natureza humana: a melhor ação possível é a que proporciona a maior felicidade ao maior número de pessoas.

1 Shaftesbury e a autonomia da moral

Anthony Ashley Cooper, conde de Shaftesbury, nasceu em Londres em 1671. Neto do primeiro lorde de Shaftesbury, que havia sido amigo íntimo de Locke, foi aluno de Locke, protegeu Toland, participou da vida política durante certo período, viajou pela França e Itália, e morreu em Nápoles em 1713. Seu *Ensaio sobre a virtude e o mérito*, que Toland publicou abusivamente, isto é, sem o consentimento do autor, apareceu em 1699. A ele seguiram-se *Carta sobre o entusiasmo* (1708), *Sensus communis* (1709), *Os moralistas* (1709) e *Solilóquio ou conselho a um autor* (1710). Em 1711, Shaftesbury reuniu esses seus cinco escritos, acrescentou-lhes as *Reflexões miscelâneas sobre os tratados anteriores*, e publicou o conjunto sob o título *Características de homens, maneiras, opiniões, tempos*.

O problema do qual parte Shaftesbury no *Ensaio sobre a virtude e o mérito* é o de saber "até que ponto a religião implica necessariamente a virtude, e se está dizendo a verdade quem diz que é impossível que o ateu seja virtuoso ou que possua certo grau de honestidade ou de mérito".

Pois bem, a opinião comum, que quase ninguém ousa pôr em dúvida, é a de que religião e virtude são intrinsecamente conexas. Entretanto, Shaftesbury afirma que a observação da realidade desmente tal idéia. Há homens que se declaram religiosos, mas que na realidade vivem imoralmente como corruptos, e vice-versa. E quando queremos julgar o comportamento de um homem, não nos perguntamos se é ou não religioso, mas se tem ou não princípios.

Shaftesbury, portanto, atribui *autonomia* própria à moral. E isso leva bem próximo de certo inatismo. Esse inatismo, porém, mais do que se referir a idéias racionais, diz respeito a "sentidos", sentimentos ou, digamos, comportamentos éticos e estéticos. Em suma, há um "sentido" inerente ao homem, isto é, um sentido que integra o cabedal de sua natureza e que está na base de suas avaliações morais e estéticas, como também de suas convicções religiosas.

Na verdade, observa Shaftesbury, "antes de ter uma clara e exata noção de Deus,

uma criatura pode possuir uma concepção ou sentido do justo e do injusto e vários graus de vício ou virtude". Tal "sentido moral" é sentimento reflexo inato ou, podemos dizer, instintivo. Assim como também é instintiva e natural no homem uma atitude simpática em relação aos outros.

A moralidade, portanto, tem a sua autonomia (e esse é um dos motivos pelos quais Kant, de algum modo, será devedor de Shaftesbury). E, juntamente com os adversários do fanatismo, ou entusiasmo religioso, Shaftesbury afirma que a virtude pode existir também fora da prática religiosa. E não só isso, pois a religião positiva, na opinião de Shaftesbury, pode afastar os homens da virtude, apresentando a idéia de um falso Deus (vingador, tirano etc.), ou então ensinando que se devem realizar certas ações por medo do castigo divino, muito mais que pelo fato de que a ação é boa em si mesma.

Entretanto, mesmo colocando as coisas desse modo e mesmo atacando as "superstições" das religiões positivas, Shaftesbury pretende "defender tanto a religião como a virtude moral, sem diminuir o valor de nenhuma das duas".

A religião que Shaftesbury propõe é a religião natural. E o *modo* como ele articula a sua proposta é de notável interesse, já que, da mesma forma que no caso da moralidade, também se chega à religião natural não tanto por meio de elaborados procedimentos racionais, mas muito mais por uma visão imediata e segura daquilo que é a ordem do universo. Em *Os moralistas,* o universo inteiro é visto por Shaftesbury como estruturado, dirigido e guiado, platonicamente, por um princípio que explica sua ordem e seu finalismo. E se olharmos as regularidades do sistema do universo, então somos obrigados "a admitir uma mente universal, que nenhum homem perspicaz tentará pôr em discussão, a menos que queira levar a desordem ao universo [...]". Da mesma forma, introduzimos desordem no universo quando as inclinações ou paixões que influenciam nossa vida tornam-se vícios.

Com efeito, conclui Shaftesbury, ter inclinações naturais, fortes e generosas, voltadas para o bem público, "significa ter o meio principal e o poder para desfrutar de si mesmo; estar privados delas significa miséria e mal"; por outro lado, ter inclinações privadas e egoístas muito fortes e mais intensas do que as inclinações generosas "é uma coisa miserável"; por fim, ter inclinações que vão contra os interesses tanto do indivíduo como do bem público "significa ser miseráveis em grau maior".

2 Francis Hutcheson: a melhor ação propicia a maior felicidade ao maior número de pessoas

Se a fineza da análise psicológica é uma das características dos escritos de Shaftesbury, a sistematicidade é típica das obras do irlandês Francis Hutcheson (1694-1747), que foi professor de filosofia moral na Universidade de Glasgow a partir de 1729, e cuja filosofia, pelo menos em sua primeira parte, desenvolve as idéias e os motivos fundamentais da filosofia de Shaftesbury, ao passo que, posteriormente, sofrerá também a influência das concepções de Butler. Hutcheson é autor das seguintes obras: *Pesquisa sobre a origem de nossas idéias de beleza e virtude* (1725); *Pesquisa sobre o bem e o mal moral* (1726); *Ensaio sobre a natureza das paixões* (1728); *Sistema de filosofia moral* (póstumo, 1754).

Em 1729, como já dissemos, Hutcheson inicia seu ensino em Glasgow. E foi nesse período que, sobretudo sob a influência das idéias de Butler — cuja *Analogia* chama de "livro excelente" —, mas também das idéias de Grotius e de Locke, dedicou particular atenção à temática do jusnaturalismo.

Todavia, são as idéias de Shaftesbury que são reelaboradas na *Pesquisa sobre a origem das nossas idéias de beleza e virtude.*

Hutcheson sustenta que temos um senso imediato da beleza, um senso específico e autônomo que não pode ser reduzido aos sentidos externos; isso se verifica pelo fato de haver homens que, embora de posse de ótima visão e perfeita audição, são cegos à beleza de um quadro ou surdos à da música. E o senso da beleza também não pode ser confundido com o apreço pela utilidade de um objeto.

O sentido da beleza é uma espécie de instinto inato, que nos leva a contemplar objetos que exibem requisitos como o da regularidade, da uniformidade na variedade etc. E enquanto Shaftesbury irmanava o sentido estético ao moral, Hutcheson os distingue. Para ele, a capacidade de apreciação estética é tão originária e distinta quanto a capacidade de avaliação moral.

Existe, portanto, o sentido do belo e também existe o sentido do bem. E é exatamente esse sentido do bem que nos permite identificar e escolher os fins últimos sobre os quais o intelecto permanece taciturno. Com efeito, o intelecto "julga a respeito dos meios ou dos fins subordinados, ao passo que, no que se refere aos fins últimos, não existe nenhum raciocínio. Nós os perseguimos por uma disposição ou determinação imediata qualquer da alma, que, em vista da ação, é sempre anterior a todo raciocínio, enquanto nenhuma opinião ou nenhum juízo pode levar à ação, se não houver o desejo anterior de algum fim". O sentido do bem e da justiça é inato, imediato e autônomo.

E se, diversamente de Shaftesbury, Hutcheson distingue o sentido estético do sentido moral e insiste em toda uma gama de diferentes "percepções mais finas", por outro lado ele também é contra aqueles que afirmam que "não há oportunidade para o surgimento da organização política da sociedade fora da maldade humana".

Hutcheson, em suma, não aceita o pessimismo de Hobbes a propósito da natureza humana, pessimismo que, como logo veremos, havia sido herdado por Bernard de Mandeville.

A organização política da sociedade, com efeito, diz Hutcheson, "pode ser exigida pela imperfeição de homens que, na substância, são justos e bons". Aliás, "existe na natureza humana um desejo fundamental, ultimativo e desinteressado, pela felicidade dos outros. E o nosso sentido moral nos faz aprovar como virtuosas somente aquelas ações que, pelo menos em parte, procedem desse desejo".

E a melhor ação possível é aquela que propicia "a maior felicidade para o maior número de pessoas".

Essa expressão de Hutcheson se tornará clássica, podendo ser reencontrada em Bentham e em Beccaria.

III. Bernard de Mandeville e *A fábula das abelhas*

• Bernard de Mandeville (1670-1733) foi um dos pensadores mais lidos e discutidos de seu século, graças ao apólogo intitulado *A fábula das abelhas, ou vícios privados, públicos benefícios*, que publicou diversas vezes entre 1705 e 1732.

Mandeville e o apólogo da fábula das abelhas → § 1

O texto conta como uma sociedade de abelhas imorais e viciadas era, porém, muito florescente, e de como a mesma sociedade caiu completamente em ruína, depois que as abelhas se tornaram morais e virtuosas.

Mandeville mostrava eficazmente em cores vivas o contraste entre o *liberalismo individualista* e o *coletivismo igualitário*: são os primeiros sinais de uma reflexão sobre o *útil* como valor e sobre as leis econômicas como molas do agir humano, que a partir da metade do século posterior ocuparão as gerações sucessivas.

1 Mandeville: um dos pensadores mais lidos e discutidos do século

De família francesa, Bernard de Mandeville nasceu na Holanda em 1670. Depois de se ter tornado médico, estabeleceu-se em Londres, onde, em 1705, publicou pela primeira vez, anonimamente, um apólogo que conta a história de uma sociedade de abelhas imorais e viciosas que era muito florescente, mas que se arruinou completamente depois que as abelhas tornaram-se morais e virtuosas. A obra teve uma segunda edição — a fundamental —, também anônima, em 1714, sob o título *A fábula das abelhas, ou vícios privados, públicos benefícios*.

Esta segunda edição foi publicada com o acréscimo de vinte *Notas (Remarks)*, nas quais Mandeville desenvolve o significado filosófico dos pontos mais importantes da fábula. Durante a vida de Mandeville, a *Fábula das abelhas* conheceu ainda outras edições e acréscimos também. A edição definitiva é a de 1732. No ano seguinte, em 1733, Mandeville morreu.

Foi um dos pensadores mais lidos e discutidos do seu século.

A fábula das abelhas é um apólogo. As abelhas, de modo muito transparente, se comportam como os homens. Enquanto permanecem ansiosas por sua própria vantagem, são ativíssimas e produtivas; há entre elas algumas aproveitadoras e parasitas; há desigualdades e violências; mas todas se estimulam reciprocamente e, procurando ultrapassar-se, tornam maior o corpo social.

Quando as abelhas tornam-se sensatas e querem instaurar o reino público da moralidade, todo incentivo cessa; desaparecem as desigualdades, mas também todo luxo e decoro; desaparecem as violências e com elas as guerras, mas também toda arte militar e de governo; sobretudo, estende-se um véu cinzento de pobreza e de conformismo.

Mandeville mostrava eficazmente em cores vivas o contraste entre uma tese cara à burguesia empreendedora dos negócios, inclinada ao lucro e à competição, isto é, o *liberalismo individualista*, e a tese oposta do coletivismo igualitário sustentada então apenas por reformadores religiosos radicais (cátaros, "fraticelli", valdenses, anabatistas) e mais tarde por extremistas jacobinos, antes de encontrar rigorosa expressão no marxismo moderno.

São os primeiros lampejos para uma reflexão sobre o útil como valor e sobre as leis econômicas como molas do agir humano, que a partir da metade do século ocuparão as gerações sucessivas. 1

IV. A "Escola escocesa" do "senso comum"

• Thomas Reid (1710-1796) foi o iniciador e inspirador da "Escola escocesa": opôs-se aos desconcertantes resultados de Berkeley e de Hume, apostando sobre uma teoria do conhecimento de tipo realista que apela para o *senso comum*.

Em sua *Pesquisa sobre o espírito humano segundo os princípios do senso comum* (1764), Reid sustenta que o único caminho para conhecer as obras da natureza é o da observação e da experiência, seguindo o *procedimento indutivo* de tipo newtoniano. Suas *regulae philosophandi* são máximas do *senso comum*, praticadas todo dia na vida comum; e como o senso comum nos atesta inequivocamente a realidade do mundo externo e a verdade da teoria que o sustenta, ele também nos atesta a validade dos princípios morais.

Reid e o senso comum → § 1

• O mais prestigioso representante da "Escola escocesa" foi Dugald Stewart (1753-1826), para o qual as verdades fundamentais e as condições de todo raciocínio são as crenças:

a) na existência do eu e na identidade pessoal;
b) na realidade do mundo externo material;
c) na uniformidade das leis naturais;
d) nos testemunhos da memória.

Stewart e as crenças → § 2

Nos eventos naturais e nos fatos humanos há, portanto, uma ordem, a qual pode ser conhecida unicamente mediante a observação e a experiência: não conhecemos *as causas essenciais* dos fatos, mas apenas os fatos e as leis que os ligam.

1 Thomas Reid

A Hutcheson sucedeu na cátedra de Glasgow Adam Smith (sobre cuja contribuição à teoria econômica falaremos no volume V desta obra). E quando, em 1763, Adam Smith deixou a cátedra, foi chamado como seu sucessor Thomas Reid.

Iniciador e inspirador da "escola escocesa", Reid se opôs aos desconcertantes resultados da filosofia de Hume e Berkeley. Com efeito, ele combateu o ceticismo de Hume e o imaterialismo de Berkeley, insistindo numa teoria do conhecimento de tipo realista, que se baseia no *senso comum.*

Reid nasceu em Stracham, nas proximidades de Aberdeen, em 1710. Estudou em Aberdeen, onde depois tornou-se professor. Ficou na Universidade de Aberdeen até 1763, quando passou precisamente para a Universidade de Glasgow. O primeiro escrito de Reid, de 1748, tem por título *Ensaio sobre a quantidade.* Entretanto, sua obra de maior destaque, que remonta ao período de Aberdeen, foi a *Pesquisa sobre o espírito humano segundo os princípios do senso comum* (1764). Durante o período transcorrido em Glasgow, Reid escreveu somente uma *Análise da lógica de Aristóteles* (1773). Depois de ter deixado a universidade, em 1780, recomeçou a publicar escritos seus: em 1785, apareceram os *Ensaios sobre as forças intelectuais do homem* e, em 1788, os *Ensaios sobre as forças ativas do homem.* Reid morreu em 1796.

Eis o que Reid escreve sobre o método da filosofia na *Pesquisa sobre o espírito humano:* "Os homens sábios concordam ou devem concordar em que só há um caminho para conhecer as obras da natureza: o caminho da observação e do experimento. Pela nossa constituição, somos fortemente levados a conduzir fatos e observações particulares a regras gerais, e a aplicar essas regras gerais para explicar outros efeitos ou para nos orientar em sua produção. Esse procedimento do intelecto é familiar a toda criatura humana nas questões comuns da vida, e é o único através do qual se pode realizar toda descoberta real em filosofia".

Em suma, trata-se do *procedimento indutivo newtoniano,* que se tornou paradigmático para os empiristas e iluministas. Prossegue Reid: "O primeiro homem que descobriu que o frio congela a água e que o calor a transforma em vapor procedeu com base nos mesmos princípios gerais e no mesmo método com que Newton descobriu a lei da gravitação e as propriedades da luz. Suas *regulae philosophandi* são máximas do *senso comum* e são praticadas todo dia na vida comum. Quem filosofa com outras regras, tanto em relação ao mundo material como em relação à mente, fracassa em seu objetivo."

"Nós consideramos sempre nossas conjecturas e teorias muito diferentes" das criações de Deus, afirma Reid, razão pela qual, "se quisermos conhecer as obras de Deus, devemos observá-las com atenção e humildade, sem pretender acrescentar nada de nosso àquilo que a observação nos mostra. Uma interpretação justa da natureza é a única filosofia sadia e ortodoxa: qualquer coisa que lhe acrescentarmos de nosso é apócrifa e privada de autoridade".

Assim, todas "as nossas estranhas teorias" sobre a formação da terra, sobre a geração dos animais e sobre a origem do mal natural e moral, quando "ultrapassam os limites de uma justa indução a partir dos fatos, são vaidade e loucura, tanto quanto os 'vórtices' de Descartes e o 'arché' de Paracelso".

Como o senso comum nos atesta inequivocamente a realidade do mundo externo e a verdade da teoria que o sustenta, escreve Reid nos *Ensaios sobre as forças ativas do homem*, é também o senso comum que nos atesta a validade de princípios morais. Escreve Reid: "1) Há algumas coisas na conduta humana que merecem aprovação e prêmio e outras que merecem censura [...]. 2) Aquilo que não é voluntário em grau nenhum não pode merecer aprovação ou censura moral. 3) Aquilo que é realizado por necessidade inelutável pode ser agradável ou desagradável, mas não pode ser objeto de censura ou de aprovação moral. 4) Os homens são altamente culpáveis por não fazerem aquilo que deveriam fazer como o são por fazerem aquilo que não deveriam. 5) Devemos usar os melhores meios de que dispomos para estar bem informados sobre os nossos deveres [...]. 6) Nossa função mais importante deve ser a de realizar nosso dever à medida que o conhecemos, e fortalecer a nossa mente contra qualquer tentação de nos desviar dele [...]."

E a lista prossegue. No fim, Reid afirma: "Eu os chamo de *princípios primeiros* porque me parecem ter em si mesmos uma intuitiva e irresistível evidência".

2 Dugald Stewart e a argumentação filosófica

Depois de Reid, a "escola escocesa" apresenta entre seus expoentes James Oswald (falecido em 1793), que, no seu *Apelo ao senso comum a serviço da religião* (1766-1772), elabora sobretudo o aspecto teológico do pensamento de Reid.

Mais destacado que a obra de Oswald, no campo ético, foi o trabalho de Adam Ferguson (1724-1816), autor, entre outras coisas, dos *Princípios de ciência moral e política,* em dois volumes, publicados em 1792. Ferguson ensinou filosofia natural e, depois, filosofia moral na Universidade de Edimburgo. Em 1778, nomeado secretário de uma comissão para as colônias, foi para a América e, em sua cátedra, passou, primeiro como suplente e depois como sucessor para todos os efeitos, o filósofo Dugald Stewart, que, juntamente com Thomas Brown, foi o mais prestigioso representante da "escola escocesa".

Dugald Stewart, filho de um professor de matemática da Universidade de Edimburgo, nasceu nesta cidade em 1753. Aluno de Reid em Glasgow, estudou matemática, filosofia e economia política. Inicialmente professor de matemática em Edimburgo, sucedeu depois, como dissemos, a Adam Ferguson na cátedra de filosofia moral, cátedra que manteve até o ano de 1810. Stewart, falecido em 1826, foi um autor bastante fecundo. Entre os seus escritos de maior importância, devem-se recordar: *Elementos de filosofia do espírito humano* (1792, 1814, 1827), *Orientações de filosofia moral* (1793), *Ensaios filosóficos* (1810), e *Visão geral do progresso da filosofia metafísica e política a partir da renascença das letras na Europa.* Esta última obra constitui uma história interessante do pensamento filosófico moderno, tendo sido publicada nos suplementos da *Enciclopédia Britânica* (4ª e 5ª ed., 1815 e 1821).

Stewart expôs e divulgou o pensamento de Reid. Procurou levar para o interior da cultura filosófica inglesa as temáticas do pensamento dos "ideólogos" franceses. Desenvolveu uma *filosofia da mente,* trilhando o interessante caminho da análise psicológica. Propôs uma teoria estética baseada na hipótese da existência de um senso comum da beleza. Colocou o dedo numa das feridas mais dolorosas da "escola escocesa", ou seja, no fato de que, no fim das contas, não existe um critério claro para a delimitação daqueles "princípios primeiros" que o senso comum estaria em condições de atestar e fundamentar.

Em todo caso, nos *Elementos de filosofia do espírito humano,* Stewart estabelece que a crença na existência do eu, na realidade do mundo exterior material, na uniformidade das leis naturais, nos testemunhos da memória, e também na identidade pessoal, são verdades fundamentais e condições para qualquer raciocínio.

Existe, portanto, *uma ordem nos acontecimentos naturais e nos fatos humanos.* E "o nosso conhecimento das leis da natureza não tem nenhuma outra fonte senão a observação e a experiência. Nós nunca percebemos uma conexão necessária entre dois acontecimentos; por conseguinte, nunca podemos, logicamente, deduzir *a priori* um do outro. A experiência nos ensina que certos acontecimentos estão invariavelmente associados; disso deriva que, se aparece um, nós esperamos também o outro; mas nós não sabemos mais nada e, em tais casos, o nosso conhecimento não se estende além do fato".

Nós não conhecemos as *causas essenciais* dos fatos, mas somente os fatos e as leis que os relacionam. E, observa Stewart, foi Bacon o primeiro que evidenciou completamente tal verdade fundamental.

O verdadeiro objetivo de toda pesquisa filosófica "é aquele a que se propõe um homem de bom senso quando observa os acontecimentos que passam pelos seus olhos: a sua intenção é aproveitar aquilo que vê para a sua conduta futura". Conseqüentemente, "não há uma diferença de natureza entre a ciência da filosofia e esse bom senso que dirige a maior parte dos homens nos assuntos da vida: trata-se exclusivamente de uma gradação".

MANDEVILLE

1 Vícios privados, públicos benefícios

A primeira edição de A fábula das abelhas, ou vícios privados, públicos benefícios, *de Bernard de Mandeville, apareceu anônima em 1714, e teve diversas novas edições cada vez mais completas até 1732. O núcleo fundamental da obra, porém, já fora publicado, também anônimo, em 1705 com o título* A colméia descontente, ou os malandros tornados honestos*: tratava-se de um poemeto em versos que, inspirado nos modelos dos moralistas clássicos (Esopo, Fedro, La Fontaine), polemizava tanto contra a idéia de uma moral inspirada por Deus, e contra a assim chamada moral natural.*

Nas páginas seguintes reproduzimos integralmente o poemeto de 1705.

A colméia descontente, ou os malandros tornados honestos

Uma grande colméia cheia de abelhas,
que vivia no luxo e à vontade,
e todavia tão famosa por leis e armas,
quanto fecunda de grandes e precoces enxames,
era considerada o grande berço
das ciências e da indústria.
As abelhas jamais tiveram governo melhor,
mais volubilidade ou menos satisfação:
não eram escravas da tirania,
nem governadas pela rude democracia;
mas como reis, que não podiam cometer erros, pois
seu poder era limitado pelas leis.

Estes insetos viviam como os homens,
e realizavam, em miúdo, todas as nossas ações.
Faziam tudo o que se faz na cidade,
e o que toca à espada ou à toga;
embora suas obras engenhosas, pela fraqueza
dos pequenos membros, escapassem ao olho humano.
Todavia, não temos máquinas, operários,
naves, castelos, armas, artífices,
arte, ciência, oficina ou instrumento,
dos quais não tivessem o equivalente;
e como sua linguagem nos é desconhecida,
devemos chamá-los como os nossos.
Embora admitindo que, entre as outras coisas,
não tivessem os dados, mas tinham reis;
e estes tinham guardas;
disso podemos justamente concluir que tinham algum jogo,
a menos que exista um regimento de soldados
que não jogue nenhum jogo.

Grandes multidões enchiam a fecunda colméia,
mas exatamente estas multidões a faziam prosperar,
milhões que se esforçavam para satisfazer
cada um a concupiscência e a vaidade dos outros;
enquanto outros milhões se dedicavam
a consumir suas manufaturas.
Reabasteciam metade do universo,
mas tinham mais trabalho que trabalhadores.
Alguns, com grandes capitais e pouca fadiga,
se lançavam em negócios de grande renda;
outros eram condenados à foice e à enxada,
e a todos os ofícios duros e fatigantes
em que miseráveis voluntários suam todo dia
e consomem forças e membros para comer.
Enquanto outros seguiam profissões
para as quais poucos se tornam aprendizes,
que não requerem outro capital que o descaramento,
e podem ser realizados sem um centavo:
como os trapaceiros, os parasitas,
os intermediários, os jogadores,
os ladrões, os falsários, os charlatães, os adivinhos,
e todos aqueles que, por inimizade
com o trabalho honesto, astutamente
dirigem para sua própria vantagem a fadiga
de seu próximo, bom e desavisado.
Estes eram chamados malandros, mas, à parte o nome,
os sérios e industriosos eram iguais a eles.
Todos os comércios e encargos tinham algum truque,
nenhuma profissão era sem engano.

Os advogados, de cuja arte o fundamento
estava em suscitar litígios e encontrar pretextos,
opunham-se a todos os registros, de modo que as fraudes
com as propriedades hipotecadas dessem mais trabalho:
como se fosse ilegítimo que alguém soubesse
sem um processo o que lhe pertencia.
Faziam adiar justamente as audiências
para embolsar uma parcela suplementar;
e para apoiar uma causa injusta,
examinavam e sondavam as leis,
como fazem os arrombadores com as casas e os negócios,
para encontrar o ponto melhor por onde entrar.
Os médicos apreciavam a fama e a riqueza

mais do que a saúde enferma do paciente
e as próprias capacidades: a maior parte
cuidava, em vez das regras da arte,
de ter um aspecto grave e preocupado
e uma postura severa,
para ganhar o favor do farmacêutico,
os elogios das parteiras, dos padres e de todos
os que assistem ao nascimento ou ao funeral;
e de suportar os bisbilhoteiros,
e ouvir as receitas da tia da senhora;
de cortejar toda a família
com sorrisos educados e saudações corteses;
e, o que é pior de tudo,
de suportar a impertinência das amas.

Entre os muitos sacerdotes de Júpiter,
pagos para invocar bênçãos do alto,
poucos eram doutos e eloqüentes,
milhares eram violentos e ignorantes.
Mas passavam no exame todos os que
escondiam
a preguiça, a luxúria, a avareza e o orgulho,
pelo que eram famosos
como os alfaiates pelos retalhos de tecido
e os marinheiros pelo conhaque.
Alguns, magros e mal vestidos,
oravam misticamente pelo pão,
querendo assim uma grande provisão
de alimento,
mas obtinham apenas aquilo que haviam
pedido;
e enquanto estes santos laboriosos
morriam de fome,
os preguiçosos, a quem eles serviam,
satisfaziam suas vontades, e todas as graças
da saúde e da abundância estavam
em suas faces.
Os soldados, que eram obrigados a combater,
caso sobrevivessem, recebiam honras;
embora de alguém, que evitara o confronto
sanguinário,
eram cortadas as pernas que fugiam;
alguns generais valorosos combatiam o inimigo,
outros se corrompiam para deixá-lo fugir;
alguns se aventuravam sempre onde
se combatia,
perdiam uma perna, depois um braço,
até que, completamente inválidos e postos
de lado,
viviam com meio salário;
enquanto outros jamais haviam combatido,
e permaneciam em casa com salário duplo.

Seus reis eram servidos, mas desonestamente,
enganados por seus próprios ministros.
Muitos que trabalhavam para seu próprio
bem-estar,
roubavam a própria coroa que defendiam:
as pensões eram baixas, mas o teor de vida alto,
e todavia se vangloriavam de sua honestidade.
Sempre que distorciam o direito, chamavam
seu expediente enganador uma recompensa;
e quando as pessoas compreenderam o jargão
deles,
transformaram a expressão em retribuição,
não querendo ser concisos e claros,
em nada que se referisse ao ganho.
Com efeito, não havia abelha que não ganhasse
não digo mais do que deveria,
porém mais do que ousaria deixar
que soubessem os outros,
que pagavam; como nossos jogadores,
que, mesmo que não trapaceiem,
jamais dizem
diante dos perdedores o quanto venceram.

Mas quem poderia desvelar todas as suas fraudes?
Até a mercadoria vendida no caminho
como adubo para a terra,
freqüentemente se descobria
que estava misturada com um quarto
de pedras e cascalho inutilizáveis;
embora os críticos não tivessem motivo
de reclamar,
pois vendiam sal em vez de manteiga.
A própria justiça, famosa pela eqüidade,
não perdera a sensibilidade por causa
da cegueira;
a mão esquerda, que deveria segurar
a balança,
freqüentemente a deixara cair,
corrompida pelo ouro;
e embora parecesse imparcial,
quando a pena era corporal,
e exigisse um procedimento regular,
para os homicídios, e todos os crimes violentos;
e alguns, expostos ao ridículo por trapaça,
fossem enforcados pela corda feita por eles
próprios;
todavia, pensava-se que a espada que ela trazia
fosse dirigida apenas contra os desesperados
e os pobres,
que, impelidos pela necessidade,
eram suspensos à árvore infame,
não por delitos que merecessem aquele
destino,
mas para pôr o rico e o grande em segurança.

Assim, cada parte estava cheia de vício,
mas o todo era um paraíso.
Aduladas na paz, e temidas na guerra,
eram estimadas pelos estrangeiros;
e pródigas de riqueza e de videiras,
serviam como contrapeso para todas as outras
abelhas.
Tais eram as bênçãos daquele estado:

seus delitos contribuíam para fazê-los grandes;
e a virtude, que da política
havia aprendido mil truques astutos,
graças à sua feliz influência,
fizera amizade com o vício; e daí
até o pior da multidão inteira
fazia alguma coisa para o bem comum.

Esta era a arte política, que regia
um conjunto em que cada parte se lamentava.
Ela, como a harmonia na música,
produzia o acordo no conjunto das dissonâncias.
As partes diretamente opostas
ajudavam-se mutuamente, como por despeito;
e a temperança e a sobriedade
serviam a embriaguez e a glutonaria.
A raiz do mal, a avareza,
vício maldito, mesquinho, pernicioso,
era escrava da prodigalidade,
o pecado nobre; enquanto o luxo
dava trabalho a um milhão de pobres,
e o odioso orgulho, a outro milhão.
Até a inveja e a vaidade
serviam a indústria.
Sua loucura favorita, a volubilidade
em nutrir-se, na decoração e no vestir,
esse vício estranho e ridículo, se tornara
a roda que fazia mover o comércio.
Suas leis e seus hábitos estavam igualmente
sujeitos a mudanças,
porque aquilo que em um momento era bem-feito,
depois de meio ano se tornava um delito.
Mas enquanto mudavam assim as suas leis,
continuando a procurar e corrigir defeitos,
com a inconstância punham remédio
a faltas que a prudência não
teria podido prever.
Assim o vício alimentava a engenhosidade,
que junto com o tempo e com a indústria
produzira as comodidades da vida,
seus prazeres reais, facilidades e confortos,
a uma altura tal, que os mais pobres
viviam melhor do que os ricos viviam antes;
e nada se poderia acrescentar.

Como é vã a felicidade dos mortais!
Se apenas tivessem conhecido os limites da satisfação,
e que cá embaixo a perfeição
é mais do que aquilo que os deuses podem conceder,
os animais descontentes teriam ficado satisfeitos
com os ministros e com o governo.
Mas eles, a cada insucesso,
como criaturas perdidas e sem saída,
maldiziam políticos, exércitos, frotas;
cada um gritava: "Malditos enganos",
e, embora estando consciente dos próprios,
não suportava absolutamente os dos outros.

Um, que havia acumulado uma fortuna principesca,
enganando patrão, rei e pobre,
ousava exclamar: "A terra deve precipitar-se
sob suas próprias fraudes". E contra quem
acreditais que fosse dirigido seu sermão?
Contra um luveiro que vendia ovelha por cabrito.
Apenas aparecia algo de malfeito,
ou de contrário aos interesses públicos,
todos os canalhas gritavam descaradamente:
"Deuses benditos, se apenas houvesse um pouco de honestidade!".
Mercúrio sorria da impudência,
e os outros deuses chamavam falta de bom senso
irritar-se sempre com aquilo que amavam.
Mas Júpiter, movido de indignação,
por fim, cheio de ira, jurou libertar
da fraude a barulhenta colméia; e o fez.
Naquele mesmo momento ela se afasta,
e a honestidade enche todos os seus corações,
e lhes mostra, como pendurados na forca,
os delitos que se envergonhavam de ver,
e que agora confessam em silêncio,
corando por sua brutalidade:
como crianças que gostariam de esconder suas culpas,
e corando revelam seus pensamentos,
imaginando, se alguém os olha,
que os outros vejam aquilo que fizeram.

Mas, deuses! Que consternação,
como foi ampla e repentina a transformação!
Em meia hora, em toda a nação,
a carne baixou de um centavo ao quilo.
A hipocrisia mascarada abandonou
o estadista e o vilão.
Alguns, muitos nascidos sob falso aspecto,
pareceram desconhecidos sob o próprio.
O tribunal permaneceu silencioso desde aquele dia,
porque agora os devedores pagavam voluntariamente
também aquilo que os credores haviam esquecido,
e estes perdoavam as dívidas das quais se haviam lembrado.
Os que estavam errados se calavam,
e renunciavam às causas infundadas ou vexatórias.
E como nada podia prosperar
menos que os advogados em uma colméia honesta,

todos, exceto aqueles que haviam ganho
o suficiente,
escaparam com seus tinteiros portáteis.
A justiça enforcou algum, outros deixou livres;
e depois da libertação das prisões,
não sendo mais necessária sua presença,
retirou-se com seu séquito e em pompa.
Primeiro iam os ferreiros, com fechaduras
e grades,
correntes e portas reforçadas com ferro;
depois os carcereiros, substitutos e ajudantes;
antes da deusa, a certa distância,
seu principal e fiel ministro,
o senhor Carrasco, que dá a última realização
à lei,
levava não a espada imaginária,
mas seus instrumentos, machado e corda.
Por fim, sobre uma nuvem, a bela com os olhos
vendados,
a Justiça era impelida pelo vento;
em torno de seu carro, e atrás,
havia sargentos, funcionários de polícia
de todo tipo,
oficiais de justiça, e todos os que
ganhavam para viver com as lágrimas
dos outros.

Embora os médicos conseguissem viver,
quando os outros adoeciam,
todavia exercitavam apenas as abelhas
competentes,
e eram tão bem distribuídas na colméia,
que nenhuma tinha necessidade de deslocar-se;
evitavam as disputas inúteis, e procuravam
libertar
os pacientes dos sofrimentos.
Abandonaram as drogas crescidas em países
infiéis,
e usavam os produtos de seu próprio,
sabendo que os deuses não mandam doenças
a um país, sem dar-lhe também um remédio.

O clero despertou da preguiça,
não deixou suas tarefas aos vigários,
mas começou ele próprio a servir,
livre de vícios,
orando e sacrificando aos deuses.
Todos os que eram inaptos, ou sabiam
que se podia dispensar seu serviço,
se retiraram.
Não havia trabalho para tantos
(se é que os honestos têm necessidade
de um só),
e apenas poucos permaneceram com o Sumo
sacerdote,
a quem os outros obedeciam.
Este, ocupado com os cuidados sagrados,
deixou a outros os assuntos de Estado,
não expulsou os famintos de sua porta,
nem roubou do salário do pobre;
ao contrário, em sua casa o faminto era nutrido,
o diarista encontrava pão à vontade,
o pobre viajante comida e alojamento.

Entre os grandes ministros do rei
e todos os funcionários inferiores
a mudança foi grande; com efeito, frugalmente
viviam agora com seu estipêndio.
Que uma pobre abelha tivesse de vir
dez vezes
para pedir o devido, uma pequena soma,
e fosse obrigada por um funcionário bem pago
a dar uma coroa, ou jamais receber o devido,
agora isso seria chamado grande trapaça,
embora antes fosse chamado gratificação.
Todos os postos antes ocupados por três,
que vigiavam a malandragem comum,
e freqüentemente, por afinidade,
ajudavam-se mutuamente a roubar,
agora felizmente são mantidos por um só.
E com isso, algum outro milhar se vai.
A honra não mais permitia
permanecer em débito para as próprias
despesas.
Os lacaios acabam nas oficinas de ferro-velho;
renunciam às carruagens em troca de um nada;
vendem equipagens inteiras de cavalos
magníficos,
e casas de campo, para pagar as dívidas.

As despesas inúteis são evitadas
como a fraude;
não mantêm mais tropas no exterior;
riem-se da estima dos estrangeiros,
e da vanglória obtida com as guerras.
Combatem, mas apenas por seu país,
quando direito e liberdade estão em jogo.

Ora, olhai a gloriosa colméia, e considerai
como a honestidade e o comércio estão
de acordo.
O belo aspecto desapareceu, depressa
se despovoa,
e se apresenta de modo bem diferente.
Com efeito, não apenas se retiraram
aqueles que todo ano gastavam
grandes somas,
mas as multidões, que viviam graças a eles,
devem a cada dia fazer o mesmo.
Em vão se entregaram a outros ofícios:
estavam todos apinhados do mesmo modo.

Desmorona o preço da terra e das casas.
Palácios maravilhosos, cujos muros,
como os de Tebas, foram levantados
com a música,

devem agora ser alugados; enquanto os deuses
domésticos, um tempo alegres e bem alojados,
prefeririam morrer entre as chamas,
a ver a placa vulgar sobre a porta
rir das soberbas que a precederam.

A arte edilícia está arruinada,
os artesãos não encontram trabalho.
Não há um pintor famoso por sua arte,
escultores e gravadores são desconhecidos.

Os que restaram, tornando-se temperantes, procuravam
não como despender, mas como viver;
e quando pagavam a conta da hospedaria,
decidiam não mais aí se dirigir.
Em toda a colméia não havia a dona de um só hóspede
que pudesse usar uma veste de ouro, e prosperar.
Não há um agiota que empreste grandes somas,
para Borgogne[1] e hortelão.
Partira o cortesão, que com sua dama
ceava em casa com um rico assado de carne,
despendendo em duas horas
o suficiente para um dia de um
esquadrão de cavalaria.

A soberba Cloé, para levar boa-vida,
impelira o marido a roubar o Estado.
Agora vende seus móveis,
para os quais foram saqueadas as Índias;
reduz as despesas excessivas para a comida,
e carrega o ano inteiro a mesma roupa grosseira.
A era frívola e volúvel passou,
e as roupas, como as modas, duram muito tempo.
Os tecelões, que teciam rica seda e prata,
e todos os ofícios subordinados,
foram embora. Reinam paz completa e abundância,
e cada coisa custa pouco, embora ordinária.
A natureza gentil, não mais forçada pelo jardineiro,
oferece a todos os frutos conforme a temporada.
Mas não se podem ter primícias,
quando a fadiga para obtê-las não é paga.

À medida que orgulho e luxo diminuem,
abandonam gradualmente os mares.
Não mais mercadores, agora, mas Companhias,
fecham inteiras manufaturas.
Todas as artes e ofícios são transcurados;
a satisfação, ruína da indústria,
faz que admirem o que o país oferece,
e não procuram nem desejam a mais.

Permanecem assim em poucas na grande colméia,
que não podem defender sua centésima parte
contra os assaltos de numerosos inimigos.
A estes todavia se opõem com bravura,
até que não encontrem um reduto bem defendido,
e ali resistem ou morrem.
Não havia mercenários em seu exército:
e como combatiam corajosa e pessoalmente,
sua coragem e sua integridade
foram por fim coroadas de vitória.
Não triunfaram sem perdas,
porque milhares de abelhas caíram.
Enrijecidas pela fadiga e pelo exercício,
consideraram o próprio repouso um vício;
e isso acresceu a tal ponto sua temperança,
que, para evitar excessos,
voaram para a fenda de uma árvore,
alegres por sentir-se satisfeitas e honestas.

Moral
Deixai, portanto, de lamentar! Apenas
os idiotas procuram
tornar honesta uma grande colméia.
Gozar as comodidades do mundo,
ser famosos em guerra, e, mais, viver na comodidade
sem grandes vícios, é uma inútil
utopia em nossa cabeça.
Fraude, luxo e orgulho devem viver,
até que deles recebamos os benefícios:
a fome é uma praga terrível, sem dúvida,
mas quem digere e prospera sem ela?
Não devemos o vinho
à vide seca, mísera e retorcida?
Enquanto seus brotos eram transcurados,
ela sufocava as outras plantas e só produzia lenha,
mas alegrou-nos com seu nobre fruto,
logo que foi podada e amarrada.
Também o vício se torna benéfico,
quando é enfrentado e contido pela justiça.
Ou melhor, se um povo quer ser grande,
ele é necessário para o Estado,
quanto a fome para fazê-los comer.
A simples virtude não pode fazer as nações viverem
no esplendor; quem quer fazer voltar
a era de ouro, deve manter-se pronto
tanto para as bolotas[2] como para a honestidade.

B. Mandeville,
A colméia descontente,
ou os malandros tornados honestos,
em *A fábula das abelhas.*

---

[1]Vinho francês produzido na região homônima da França.
[2]Lavagem servida para os porcos (N. do T.).

Caputulodécimo quinto

O Iluminismo na Alemanha

I. O pré-Iluminismo alemão

• Os filões de pensamento que de diversos modos confluem no Iluminismo alemão são:

1) a filosofia de Leibniz;
2) as teorias científicas de Newton;
3) a filosofia de Spinoza;
4) as idéias dos iluministas ingleses e especialmente as dos franceses.

Os filões de pensamento que preparam o Iluminismo alemão → § 1

• Entre os precursores do Iluminismo na Alemanha devemos em primeiro lugar recordar Ehrenfried Walter von Tschirnhaus (1651-1708), que em sua obra maior, *Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia* (1687), propôs sobre o modelo matemático uma *ars inveniendi* que, fundando-se na experiência cartesianamente entendida como consciência interior, está em grau de levar ao conhecimento real.

Pré-iluminista foi também Samuel Pufendorf (1632-1694), autor do *De jure naturae et gentium*. Partiu do princípio segundo o qual o direito natural, sendo por sua essência universal, é uma questão de razão e, portanto, não pode fundar-se na religião.

Os precursores do Iluminismo alemão → § 2-4

Essa convicção profunda encontra-se explícita no pensamento de Christian Thomasius (1655-1728), do qual são notáveis a distinção e determinação da categoria autônoma da juridicidade. Substancialmente, Thomasius distingue:

a) o juridicamente *justum*, que é intersubjetivo, exterior e coercitivo;
b) o moralmente *honestum*, que é subjetivo e interior;
c) o socialmente *decorum*, que é intersubjetivamente oportuno e conveniente, mas não coercitivo.

A *intersubjetividade coercitiva* é, portanto, o caráter coercitivo e qualificador do direito.

1 Precedentes

Os filões de pensamento que, de várias formas, preparam o Iluminismo alemão e nele confluem são:

1) a filosofia de Leibniz;
2) as teorias científicas de Newton;
3) a filosofia de Spinoza;
4) as idéias dos iluministas ingleses e, especialmente, franceses.

Entre aqueles que podem ser considerados como precursores do Iluminismo na Alemanha, devem-se mencionar Ehrenfried Walter von Tschirnhaus, Samuel Pufendorf e Christian Thomas (Thomasius).

2 Tschirnhaus: a "ars iveniendi" como confianBa na razão

Tschirnhaus (1651-1708), descendente de nobre família morávia, estudou matemática, física e filosofia. De 1675 a 1678 viajou

muito pela Holanda, Inglaterra, França e Itália e, durante essas viagens, teve oportunidade de conhecer Huygens, Newton, Collins, Spinoza e Leibniz.

Sua obra maior é *Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia* (1687), onde o autor propõe, tendo por modelo a matemática, uma *ars inveniendi* que esteja em condições de levar ao conhecimento real. E esse conhecimento deve basear-se na experiência, entendida cartesianamente como consciência interior.

3 Samuel Pufendorf: o direito natural é questão de razão

Samuel Pufendorf (1632-1694) ensinou em Heidelberg, onde assumiu a cátedra de "direito natural e das gentes". Depois, transferiu-se para Lund, onde escreveu sua obra mais importante, que é *De jure naturae et gentium* (1672).

Pufendorf era luterano ortodoxo; não deve portanto causar maravilha que, aqui e ali, emerja o seu voluntarismo. Entretanto, ele partia do princípio — que, depois, seria o fundamento do jusnaturalismo a ele contemporâneo e do jusnaturalismo posterior — de que o direito natural é uma questão de razão, dado que, sendo universal por sua essência, não pode basear-se na religião, que é diferente de povo para povo: o direito "é norma das ações e das relações entre todos os homens não enquanto cristãos, mas sim enquanto homens".

Com base nisso, Pufendorf estava persuadido de que era possível construir uma ciência do direito que tivesse o mesmo rigor da ciência física.

4 Christian Thomasius: a distinBão entre direito e moral

Para os jusnaturalistas ou defensores da doutrina do direito natural dessa época, "natural" equivale a "racional", ou, melhor ainda, a "não-sobrenatural", no sentido de que a intenção dos jusnaturalistas era a de fazer da *razão humana* e não da Revelação o critério de juízo da verdade em todas as atividades humanas e, portanto, também no domínio das normas jurídicas.

Essa profunda convicção pode ser vista claramente em Christian Thomasius (1655-1728).

Originário de Leipzig e decididamente anticonservador (escandalizou o mundo culto de Leipzig ao dar aulas em alemão, ao invés de em latim), foi obrigado, por causa dessas suas atitudes, a transferir-se de Leipzig para Berlim, de onde veio a se mudar depois para Halles, cidade onde escreveu as *Institutiones jurisprudentiae divinae* (1688). Em Halles, num primeiro momento, foi atraído pelo movimento pietista, mas por volta de inícios do século XVIII, sob a influência das idéias de Locke e dos sensistas, Thomasius passou a se orientar por uma forma de pensamento decididamente iluminista, da qual dão testemunho os seus *Fundamenta juris naturae et gentium* (1709).

Nos *Fundamenta* Thomasius diz, muito limpidamente, que nós conhecemos o direito natural "através do raciocínio do espírito sereno", e que esse direito compreende "*omnia praecepta moralia ex ratiocinatione profluentia*".

Mas o dado de maior relevância no pensamento de Thomasius é a distinção e a determinação da categoria autônoma da juridicidade.

Essencialmente, Thomasius se propõe a distinguir o juridicamente *justum* do moralmente *honestum* e do socialmente (ou convencionalmente) *decorum*. Pois bem, aquilo que é juridicamente *justo* se diferencia daquilo que é moralmente *honesto* pelo fato de que o comportamento jurídico justo, antes de mais nada, é intersubjetivo, no sentido de que se refere à ação de pelo menos duas pessoas. Entretanto, intersubjetividade e exterioridade não são suficientes para a determinação do juridicamente *justo*, pelo fato de que, se servem para distinguir o *justo* do honesto, não conseguem, porém, distinguir o justo do *decorum*, daquilo que é socialmente oportuno e conveniente, já que também o *decorum* possui as características da intersubjetividade. E eis, então, que emerge a outra característica qualificante da categoria da juridicidade: "Ninguém pode ser forçado ao *decorum* e, se é forçado, já não se trata de *decorum*, ao passo que, por outro lado, a obrigação jurídica é sempre externa e teme a coação de outros homens."

Intersubjetividade e *coercitividade*: eis, portanto, as características específicas e qualificantes do direito.

E é óbvio que, se só os deveres jurídicos são coercitivos, isto é, aqueles deveres que servem à paz social, então o âmbito das convicções íntimas e pessoais, ou seja, das convicções morais e religiosas, não é coercitivo. Conseqüentemente, Thomasius admite e defende a *liberdade* de pensamento e de religião.

II. O Pietismo e suas relações com o Iluminismo

• Pelo fim do século XVIII surgiram em todo lugar, por efeito dos *Collegia pietatis*, fundados por Philipp Jacob Spener (1635-1705) em Frankfurt em 1670, conventículos mais ou menos clandestinos de formação religiosa, nos quais se praticavam exercícios de edificação que a Igreja luterana oficial não aprovava. O movimento pietista significava precisamente:

O significado do movimento pietista → § 1

a) polêmica nas relações com a ortodoxia dogmática luterana dominante;

b) afirmação das liberdades de consciência da pessoa individual em relação às cadeias da teologia oficial;

c) primado de uma fé prática, mais do que da teologia escolástica.

Nesse sentido, o primeiro Iluminismo e o Pietismo se descobriram aliados contra a ortodoxia luterana dominante.

O Pietismo, que teve pontos de contato com os movimentos dos anabatistas, dos quakers e dos metodistas, e que sofreu influências do quietismo francês e da mística jesuíta, conheceu seu triunfo em Halle em 1706 com August Hermann Francke (1663-1727), famoso pela fundação de institutos exemplares de educação.

1 O primeiro Iluminismo e o Pietismo aliados contra a ortodoxia moderna

Não é possível compreender o ambiente cultural em que o Iluminismo alemão se desenvolveu sem considerar o movimento religioso do Pietismo, movimento que Ladislau Mittner (em sua *História da literatura alemã*) vê como tecido conectivo da cultura alemã na época do Iluminismo e na época de Goethe.

Mittner caracteriza o Pietismo do seguinte modo: "Como a ortodoxia protestante, com seu excessivo rigor racionalista, ignorava as necessidades místico-sentimentais dos fiéis, a intimidade e a doçura da fé, por volta de fins do século XVII surgiram por toda parte, por influência dos 'Collegia pietatis' fundados por Filipe Jacó Spener (1635-1705) em Frankfurt em 1670, conventículos mais ou menos clandestinos de edificação religiosa, as 'igrejas do coração', que, aparentemente inseridas na 'igreja de pedra' da ortodoxia ('ecclesiola in ecclesia'), na realidade se sobrepunham e se contrapunham a ela, praticando exercícios de edificação que a Igreja oficial não aprovava, ao contrário, freqüentemente condenava e perseguia severamente [...]. Mais que santos, os pietistas eram crentes que sentiam, viviam e operavam santamente. Em primeiro lugar, eram almas emotivas, necessitadas de paz, mas necessitadas sobretudo de experimentar todas as penas e doçuras de sua irreprimível emotividade".

A relação entre Pietismo e Iluminismo foi complexa: a "emotividade" dos pietistas, de fato, conflitou com a "racionalidade" dos iluministas. Entretanto, pelo menos inicialmente o Iluminismo encontrou um forte aliado no Pietismo.

O Pietismo significava:

a) polêmica em relação à ortodoxia dogmática luterana dominante;

b) afirmação da liberdade de consciência de cada pessoa em relação às cadeias da teologia oficial;

c) primado de uma fé pratica, ao invés da teologia escolástica.

Em suma, o primeiro Iluminismo e o Pietismo viram-se aliados contra a ortodoxia luterana dominante. E foi assim que Thomasius manteve estreitas relações com os filósofos e teólogos pietistas do "Círculo de Halles" (Gundling — que foi aluno de Thomasius —, Budde, Lange, Rüdiger e Sperlette).

Combatido pelos ortodoxos, o Pietismo (que tem pontos de contato com os movimentos dos anabatistas, dos quakers e dos metodistas, e que sofreu influências do quietismo francês e da mística dos jesuítas franceses e espanhóis) conheceu seu triunfo em Halles, em 1706, com Augusto Hermann Francke (1663-1727), "famoso por sua pregação de uma duríssima disciplina penitenciária e pela fundação de institutos exemplares de educação (1702), que se impuseram à admiração de toda a Alemanha" (L. Mittner).

E foi precisamente pela ação de Francke que Wolff foi expulso de Halles.

III. A "enciclopédia do saber" de Christian Wolff e suas influências sobre a cultura filosófica

• Christian Wolff (1679-1754) é a figura mais emblemática do Iluminismo na Alemanha. Dele deriva a direção metodológico-silogística que, eliminando os mais importantes aspectos formais da lógica leibniziana, dominará o Iluminismo alemão. Sobretudo, porém, a eficácia mais duradoura da obra wolffiana se exerceu no domínio da linguagem filosófica: boa parte da terminologia filosófica dos séculos XVIII e XIX, compreendendo também a que ainda hoje se acha em uso, sofreu a influência das definições e das distinções de Wolff.

Wolff: a figura mais emblemática do Iluminismo alemão → § 1

O sistema wolffiano das ciências é dominado por dupla distinção: entre *ciências racionais* e *ciências empíricas*, e entre *ciências teóricas* e *ciências práticas*. Por conseguinte, há quatro âmbitos científicos gerais:

1) *ciências racionais teóricas* (ontologia, cosmologia, psicologia racional);

2) *ciências racionais práticas* (filosofia prática, direito natural, política, economia);

3) *ciências empíricas teóricas* (psicologia empírica, teleologia, física dogmática);

4) *ciências empíricas práticas* (disciplinas técnicas, física experimental).

A *lógica* é a disciplina propedêutica ao inteiro sistema das ciências, o qual se apóia sobre dois eixos, que são:

a) o princípio de não-contradição, para o pensamento racional;

b) o princípio de razão suficiente, para o pensamento empírico.

Os mantenedores da teoria wolffiana → § 2

• Wolff exerceu, por certo período de tempo, verdadeira ditadura cultural na Alemanha. Muitos discípulos seus foram docentes nas universidades e nas escolas superiores; milhares de cópias de seus livros foram estudadas e imitadas.

Entre seus discípulos, recordamos:

Martin Knutzen (1713-1751) e Franz Albert Schultz (1692-1763), os mais próximos de Wolff;

Adolph Hoffmann (1703-1741) e Christian Crusius (1715-1775), que tiveram uma atitude mais independente, reivindicando a importância da sensação e os limites do intelecto;

Johann Lambert (1728-1777) que afirmou a necessidade de chegar a conceitos simples cognoscíveis com a experiência, e Johann Tetens (1736-1807), que antecipou algumas teorias kantianas.

• Estudioso de Wolff foi Alexander Baumgarten (1714-1762), cujo grande mérito histórico consiste em ter posto as bases filosóficas da *estética* (do grego *aísthesis*, que significa "sensação").

Baumgarten e as bases filosóficas da estética → *§ 3*

Segundo Baumgarten, com efeito, não existe apenas o conhecimento científico (racional ou empírico), como queria Wolff, mas também o *conhecimento do sensível*, que é um âmbito autônomo. Ora, a estética é justamente a ciência do conhecimento sensível, e é uma gnosiologia inferior, uma vez que se ocupa de uma faculdade cognoscitiva inferior.

Enquanto o conhecimento racional e o empírico versam sobre idéias "claras" e "distintas", a estética é a ciência das representações "claras" e "confusas", no sentido de que as percepções confusas são aquelas nas quais confluem elementos que não podem se destacar de seu conjunto.

1 Wolff elabora uma verdadeira enciclopédia do saber

Christian Wolff, a figura mais representativa do Iluminismo alemão, nasceu em Breslau, em 1679, e estudou no ginásio local, animado pelos debates entre católicos e protestantes. Depois, em Jena, prosseguiu seus estudos de matemática e aprofundou a filosofia cartesiana. Tranferindo-se em 1702 para Leipzig, doutorou-se com uma dissertação intitulada *De philosophia practica universali methodo mathematico conscripta*. A esse trabalho seguiu-se, em 1704, a *Dissertatio algebrica de algoritmo infinitesimali differentiali*. Esses trabalhos lhe valeram a colaboração com a célebre revista "Acta eruditorum", com a qual colaborava o próprio Leibniz, ao qual Wolff enviou sua *Dissertatio* ainda em 1704. Leibniz respondeu a Wolff com uma longa carta de comentários. E foi assim que se inaugurou o epistolário entre Wolff e Leibniz, uma troca de cartas que durou até a morte de Leibniz, ocorrida em 1716. Nesse meio tempo, em 1706, com o apoio de Leibniz, Wolff conseguiu a cátedra de matemática em Halles, onde mais tarde também deu aulas de filosofia. São de 1710 os *Princípios de todas as ciências matemáticas*, em quatro volumes, relativos não só à matemática, mas também à mecânica, à artilharia etc. Wolff dedicou à matemática também os *Elementa matheseos universae* (1713-1715) e o *Lexicon mathematicum* (1716). A esse propósito, deve-se notar que, no que se refere à lógica leibniziana, Wolff elimina os importantes aspectos lógico-formais, reduzindo-a ao tratamento da silogística. E tal orientação dominaria o Iluminismo alemão.

A primeira obra filosófica de Wolff remonta a 1713: trata-se dos *Pensamentos racionais acerca das forças do intelecto humano e do seu uso correto no conhecimento da verdade*. Nos anos seguintes, Wolff completa seu sistema, e a sua produção científica torna-se imponente. Inicialmente ele escreveu em alemão e depois em latim, pois pretendia falar como "preceptor de todo o gênero humano". Morreu em 1754.

Dito isto, devemos notar que Wolff era de opinião de que o procedimento científico mais rigoroso é o que consiste na análise a priori dos conceitos, mas sustentava que também as observações e a experiência estão em condições de fundamentar doutrinas científicas: em conseqüência disso, segundo ele, existem *ciências racionais* e *ciências empíricas*.

Por outro lado, se impõe uma distinção ulterior, a distinção entre *teoria* e *prática*, isto é, entre conhecer e fazer: daí *ciências teóricas* e as *ciências práticas*.

Com base nesses dois critérios distintivos, e tendo como fundo a filosofia de Des-

cartes e, sobretudo, a filosofia de Leibniz, Wolff elabora em todas as suas partes uma verdadeira enciclopédia do saber:

as *ciências racionais teóricas* são: a ontologia, a cosmologia, a psicologia racional, a teologia natural;

as *ciências racionais práticas* são: a filosofia prática, o direito natural, a política, a economia;

as *ciências empíricas teóricas* são: a psicologia empírica, a teleologia, a física dogmática;

as *ciências empíricas práticas* são: as disciplinas técnicas, a física experimental.

E a *lógica* é a disciplina propedêutica de todo o sistema das ciências. Um sistema que se apóia em dois fulcros, que são:

a) o princípio de não-contradição para o pensamento racional;

b) o princípio de razão suficiente para o pensamento empírico.

Esses breves acenos sobre os pressupostos de fundo do pensamento de Wolff já podem nos mostrar a *ratio* de sua enorme produção literária, dividida em obras em alemão e obras em latim. Além dos já citados *Pensamentos racionais acerca das forças do intelecto humano,* são as seguintes as obras em alemão: *Pensamentos racionais sobre Deus, o mundo e a alma do homens* (1719); *Pensamentos racionais sobre o agir humano* (1720); *Pensamentos racionais sobre a vida social dos homens* (1721); *Pensamentos racionais sobre as operações da natureza* (1723); *Pensamentos racionais sobre a finalidade das coisas naturais* (1724); *Pensamentos racionais sobre as partes dos homens, dos animais, das plantas* (1725). E eis as obras em latim: *Philosophia rationalis sive Logica* (1728); *Philosophia prima sive Ontologia* (1729); *Cosmologia generalis* (1731); *Psychologia empirica* (1732); *Psychologia rationalis* (1734); *Theologia naturalis* (1736-1737); *Philosophia practica universalis* (1738-1739); *Jus naturae* (1740-1741); *Jus gentium; Philosophia moralis* (1750-1759).

Segundo Wolff, a *ontologia* é a ciência do ser possível. E nela é resgatada, e de certo modo vinculada à experiência, a metafísica aristotélico-escolástica (por exemplo, com os conceitos de substância e de causa).

No âmbito da *teodicéia,* Wolff afirma a validade do argumento cosmológico (Deus é a inteligência suprema, que justifica a ordem do mundo), pondo de lado o argumento ontológico e o argumento teleológico.

Segundo Wolff, as relações entre a alma e o corpo são reguladas pela harmonia preestabelecida, e também aqui ele segue Leibniz.

Um ponto, porém, no qual Wolff afasta-se sensivelmente de Leibniz é no campo ético-político.

Para Wolff, o objetivo da filosofia é a felicidade humana. A felicidade humana e o progresso humano, porém, não são separáveis do conhecimento. E o conhecimento não pode ser alcançado sem a "liberdade filosófica", isto é, sem a liberdade de pensamento. Naturalmente, a *racionalidade* de Wolff não é brilhante como a dos *philosophes* franceses, nem está tão permeada de experiência e de vida como a de certos pensadores ingleses, seus contemporâneos, mas suas contribuições em nível teórico e especulativo permanecem importantes.

2 A ditadura cultural de Wolff na Alemanha

Christian Wolff exerceu por alguns decênios uma verdadeira ditadura cultural na Alemanha: dezenas de seus alunos deti-

Christian Wolff (1679-1754) foi a figura mais emblemática do Iluminismo alemão. A imagem foi tirada de uma gravura da época.

veram cátedra nas universidades e escolas superiores, milhares de cópias de seus livros foram estudadas, imitadas, resumidas, estabelecendo em grande parte o vocabulário filosófico como não havia acontecido desde a época da Escolástica medieval; ele pareceu ter sabido compendiar a própria Escolástica com o espírito do racionalismo moderno.

Entre seus alunos, foram professores em Königsberg Martin Knutzen (1713-1751), mestre de Kant, e Franz Albert Schultz (1692-1763), diretor do "Collegium Fridericianum", onde Kant estudou.

Tiveram atitude mais independente Adolph Heinrich Hoffmann (1703-1741) e sobretudo Christian August Crusius (1715-1775), que reivindicaram a importância da sensação, os limites do intelecto, a autonomia da liberdade em contraste com o determinismo e com a harmonia preestabelecida.

Ainda mais profundos foram Johann Heinrich Lambert (1728-1777), matemático e correspondente de Kant, que sustentou a necessidade de chegar a conceitos simples cognoscíveis por meio da experiência, mas válidos independentemente dela, com base nos quais construir por combinação o edifício do saber; e Johann Nikolaus Tetens (1736-1807) que antecipou algumas teorias kantianas no plano psicológico, focalizando os fundamentos da atividade do intelecto comuns a todos os homens e ao estudo do "laboratório interno da alma", onde está em obra a "força representativa".

3 Alexander Baumgarten e "a fundação da estética sistemática"

Alexander Gottlieb Baumgarten nasceu em Berlim, em 1714, e morreu em Frankfurt sobre o Oder, em 1762. Chegou em Halles em 1730, onde se dedicou ao estudo da filosofia de Wolff, tornando-se um dos seus representantes de maior destaque. Em 1735 publicou sua dissertação de láurea, intitulada *Meditationes philosophiae de nonnullis ad poema pertinentibus,* na qual se pode identificar o núcleo do pensamento estético que mais tarde Baumgarten desenvolveria em seu ensino em Frankfurt, e que fixará nos dois volumes da *Aesthetica* (1750-1758).

Em 1739 Baumgarten havia publicado a *Metaphysica,* obra que teve nada menos que sete edições até 1779 — que foi traduzida do latim para o alemão em 1766 por Georg Friedrich Meier (1718-1777), aluno de Baumgarten — a qual foi julgada por Kant como "o mais útil e mais profundo entre todos os manuais do gênero", e que o próprio Kant usou como texto para suas aulas. Contudo, apesar dos méritos da *Metaphysica,* o grande mérito histórico de Baumgarten está no fato de ter construído as bases filosóficas da *estética.*

Foi justamente Baumgarten que propôs o termo "estética", do grego *aísthesis,* que quer dizer *sensação.* Segundo nosso filósofo a estética não pode ser reduzida às regras para a produção de uma obra de arte ou para a análise dos seus efeitos psicológicos: para Baumgarten, tudo isso é simples empiria. A estética, ao contrário, "é ciência do conhecimento sensível", sendo portanto "uma gnosiologia inferior", já que se ocupa de uma "faculdade cognoscitiva inferior".

Em relação a Wolff, Baumgarten muda a imagem do homem, isto é, a antropologia. O homem não se reduz ao conhecimento, ou melhor, o conhecimento não é só o científico, já que existe também o *conhecimento do sensível* — e este é um conhecimento autônomo e não um degrau inferior e funcional do conhecimento científico.

Leibniz já havia contraposto a idéia "clara" à idéia "distinta". A idéia "clara" é aquela que é suficiente para as necessidades da vida, que nos permite distinguir objetos, que torna possível uma primeira orientação no ambiente sensível, ao passo que a idéia "distinta" é conhecimento adequado das coisas, é a ciência do "por quê", a qual não se contenta de modo nenhum em distinguir os objetos segundo as características sensíveis. Pois bem, para Baumgarten, a estética é a ciência das representações "claras" e "confusas", onde por *perceptio confusa* devemos, etimologicamente, entender a percepção na qual confluem elementos que não se podem destacar de seu conjunto.

Como os estudiosos bem salientaram, o mérito de Baumgarten está em ter defendido a validade da intuição estética além do conhecimento racional, ainda que como faculdade inferior, mas como tal tendo direito a uma legitimação precisa.

IV. O debate sobre a religião: Reimarus e Mendelssohn

• Também na Alemanha, assim como na França e na Inglaterra, o debate sobre a religião torna-se um momento essencial na definição das tarefas da razão para com a autoridade.

Expoentes de ponta foram:

Reimarus e Mendelssohn → § 1

Hermann Reimarus (1694-1768), com sua crítica dos textos do Antigo e do Novo Testamento;

e Moses Mendelssohn (1729-1786), que reescreveu em estilo moderno o *Fédon*, o famoso diálogo platônico sobre a imortalidade.

1 O debate sobre a religião e seus representantes

Tal como na França e na Inglaterra, também na Alemanha o debate sobre a religião representou um momento essencial na redefinição das tarefas da razão em relação à autoridade.

Aí se distinguiram Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), autor de um *Tratado sobre as verdades principais da religião cristã* (1754) reduzidas às racionais, e de escritos só publicados depois de sua morte, como a *Apologia dos adoradores racionais de Deus* com os *Fragmentos de um anônimo*, por meio de críticas penetrantes dos textos do Antigo e do Novo Testamento, e Moses Mendelssohn (1729-1786), colaborador nas iniciativas editoriais de Cristoph Friedrich Nicolai, promotor de uma *Populärphilosophie*, que devia divulgar no vasto público as problemáticas iluministas, o espírito filosófico, uma mentalidade aberta e crítica e bem disposta à cura dos males sociais.

Também Mendelssohn sustenta a religião natural, e dela dá um quadro eficaz, reescrevendo em estilo moderno e com novos desenvolvimentos o *Fédon* (1767), o célebre diálogo platônico sobre a imortalidade.

Desenvolveu depois suas reflexões sobre a existência de Deus nas *Horas matutinas* (1785) e participou nos debates da época com ensaios, tratados, e uma densa correspondência epistolar com Lessing.

V. Gotthold Ephraim Lessing e "a paixão pela verdade"

• Escritor brilhante, colaborador de revistas, polemista incansável, Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) escreveu muito para o teatro, interessou-se por filosofia da arte e filosofia da religião.

Os campos de interesse de Lessing: arte, teatro e religião → § 1-2

Na filosofia da arte, importante é a distinção entre artes figurativas e poesia: nas *artes figurativas* as partes singulares da representação coexistem no espaço, enquanto na *poesia* são tratados assuntos cujas partes se sucedem no tempo, isto é, são tratadas ações.

A ação e a dinamicidade do drama também estão no centro da reflexão de Lessing sobre o teatro: a finalidade do teatro é a

verdade, mas não a verdade histórica, e sim a verdade psicológica, e nesse sentido o teatro é verdadeira escola de formação do caráter moral de um povo.

Quanto ao pensamento religioso, Lessing contrapõe o aspecto ético da religião ao aspecto dogmático-doutrinal. Seu ideal é o da *religião natural*, cujo núcleo fundamental consiste em reconhecer um Deus, em buscar formar ao redor dele os conhecimentos mais dignos e em tomar em consideração esses conhecimentos em toda ação e pensamento. Portanto, a melhor religião revelada ou positiva é aquela que contém o mínimo de acréscimos convencionais à religião natural e que limita o menos possível seus bons efeitos. A história humana é uma história de progresso, e a religião revelada é tão-somente uma etapa na educação moral dada ao povo: todas as religiões reveladas desaparecerão quando surgir a religião racional e se impuser uma ética autônoma.

1 Lessing e a questão estética

Filho de pastor protestante e neto de pastores protestantes, Gotthold Ephraim Lessing nasceu em Kamenz, na Lusácia superior, em 1729. Estudou em Leipzig e depois se transferiu para Berlim, onde conheceu Voltaire. Em 1760, pôs-se a serviço do general prussiano Tauentzien, estabelecendo-se na Breslávia como seu secretário. Em 1770, aos quarenta e dois anos, Lessing pôs-se a serviço, como bibliotecário, do príncipe herdeiro Ferdinando, duque de Wolfenbüttel, pequena cidade da Baixa Saxônia.

Aí, mal pago e maltratado, Lessing escreve sua tragédia mais antitirânica: a *Emília Galotti* (1772), onde, aludindo à miséria política e moral da Alemanha, ele põe em cena a miséria política e a decadência moral da corte e do príncipe de Guastalla. Em 1774 publica os *Fragmentos de um anônimo*, anotados por ele: trata-se de uma invenção, através da qual Lessing pôde oferecer ao público um manuscrito de Reimarus — manuscrito que lhe foi dado pela filha do autor —, no qual, criticando a religião, atacava-se o poder.

Em 1775, no séquito do duque, Lessing realiza uma viagem à Itália. Mas, embora apaixonado pela Itália, não lhe foi possível desfrutá-la muito, pois teve de sofrer o peso das freqüentes recepções. Também foi recebido pelo Papa.

Em 1780 finalmente casa com a mulher amada, Eva König. Mas a felicidade de Lessing foi muito breve: Eva König morre depois de ter dado à luz um filhinho, que pouco depois também morreu. "Queria também eu ter um pouco de bem, mas não tive sorte", confessa Lessing. E veio a morrer em 1781.

Escritor brilhante, colaborador de revistas e polemista inveterado, Lessing escreveu muito para o teatro, interessou-se pela estética e foi filósofo da religião. Dentre os seus escritos para o teatro, além de *Emília Galotti*, já mencionado, devemos recordar: *Miss Sara Sampson* (1756); *Philotas* (1759); *Minna von Barnhelm* (1767), considerada a melhor comédia alemã; e *Natã, o sábio* (1779), que é a obra-prima de Lessing.

Entre os escritos de filosofia da arte, devemos mencionar a *Dramaturgia de Hamburgo* (1767-1769) e, sobretudo, o *Laocoonte ou as fronteiras da pintura e da poesia* (1766).

O *Laocoonte* traça uma distinção clara entre a poesia e as artes figurativas. Com efeito, nas artes figurativas "as diversas partes da representação" coexistem no espaço, como na pintura que "utiliza figuras e cores no espaço" para representar objetos que coexistem em lugar preciso. A poesia, ao contrário, trata de temas cujas partes se sucedem no tempo, isto é, trata de ações: "os objetos que se sucedem ou cujas partes se sucedem no tempo geralmente são chamados de ações".

Deriva daí que as regras adequadas para a pintura são diferentes das regras adequadas para a poesia. E, com efeito, por que, no famoso grupo escultural helenista, Laocoonte, que é mordido pelas serpentes, é representado com a boca fechada e não gritando? Responde Lessing: pela razão que o grito não pode ser expresso pela escultura, ao passo que se pode expressar na poesia, como o demonstra o Laocoonte virgiliano. A pintura caracteriza-se por figuras e cores; a escultura por gestos e espaços; já a poesia por sons, ritmos e símbolos. E as invasões ilegítimas de campo não podem senão levar a obras equivocadas.

Lessing (1729-1781)
"foi [...] o maior poeta do Iluminismo alemão [...] a alma mais viril do século XVIII alemão, defensor resoluto, intransigente e heróico da verdade" (L. Mittner).
A imagem foi tirada de uma litografia pouco posterior ao autor.

As normas aristotélicas da unidade continuam fundamentais também para Lessing, que, na *Dramaturgia de Hamburgo,* diz considerar a *Poética* de Aristóteles como "obra tão infalível quanto os *Elementos* de Euclides". Em suma, na opinião de Lessing, os princípios da *Poética* aristotélica são verdadeiros e certos como os princípios da geometria de Euclides. E, no drama, a unidade de ação é fundamental, ao passo que a unidade de tempo e a de lugar são apenas seus corolários.

Na *Dramaturgia de Hamburgo,* que reúne as resenhas dos programas do "teatro nacional" de Hamburgo, Lessing defende a dinamicidade do drama, pensa no teatro como escola de formação do caráter moral dos alemães, "visto que nós, alemães, ainda não somos uma nação", e crê que a *verdade* é o objetivo do teatro, mas não a verdade histórica (o que foi feito por esta ou aquela personagem), mas sim a *verdade psicológica.* O teatro deve ensinar "o que fará todo homem de certo caráter em certas circunstâncias".

2 Lessing e a questão religiosa

As doutrinas estéticas do *Laocoonte* tiveram sucesso também no século XX, mas ainda mais importantes foram as reflexões de Lessing sobre a questão religiosa. Já nos *Pensamentos sobre Herrnhuter* (1750), Lessing contrapõe o aspecto ético da religião ao aspecto dogmático-doutrinário. Ainda em 1750, publicou um opúsculo poético intitulado *Sobre a religião,* ao passo que entre 1751 e 1753 escreveu o opúsculo (em 27 parágrafos) intitulado *Cristianismo da razão.*

No escrito *Sobre o nascimento da religião revelada* (1753-1755), Lessing afirma: "Reconhecer um Deus, procurar formar em torno dele os conhecimentos mais dignos e levar em consideração esses dignos conhecimentos em toda nossa ação e pensamento: eis a suma mais completa de toda religião natural".

Entretanto, como a "medida" com a qual o homem consegue compreender a religião natural varia de homem para homem, "dever-se-ia ter construído uma religião positiva a partir da religião da natureza, que não estava em condições de edificar uma prática universalmente uniforme entre os homens, da mesma forma que, pelas mesmas razões, fora construído um direito positivo a partir do direito natural. Essa religião positiva recebeu sua sanção por meio da autoridade do seu fundador, que pretendeu que, em tal religião, a parte convencional proviesse certamente de Deus e só mediatamente através de si, assim como a parte essencial proviesse imediatamente através da razão de cada um".

Por isso, prossegue Lessing, "todas as religiões positivas e reveladas são [...] igualmente verdadeiras e igualmente falsas". E "a melhor religião revelada ou positiva é aquela que contém o mínimo de acréscimos convencionais à religião natural e que limita o menos possível os bons efeitos da religião natural".

No período que vai de 1774 a 1778, como já sabemos, Lessing publica os *Fragmentos de um anônimo,* utilizando os manuscritos de Reimarus. Tratava-se de páginas provocantes que constituíam duro ataque contra toda idéia de sobrenatural e de religião revelada. Com efeito, como já sabemos, Reimarus sustentava que Jesus foi turbulento agitador político, inimigo dos romanos, mas, tendo sido crucificado, seus

discípulos inventaram então um Cristo renovador espiritual e mestre de vida. Em outras palavras, o cristianismo se fundamentaria sobre uma fábula.

A publicação desses escritos envolveu Lessing em uma furiosa polêmica com o pastor J. M. Goeze: o *Anti-Goeze* é de 1778. No entanto, um ano antes havia saído um texto de grande importância: *Sobre a prova do espírito e da força.* E é nele que encontramos aquilo que depois se chamaria "o problema de Lessing": como é possível derivar de uma verdade histórica (Jesus e seus apóstolos) uma verdade supra-histórica (Deus transcendente e a Igreja como lugar de salvação)?

Ele próprio tentou responder à sua dúvida com *A educação do gênero humano* (1780). Sua idéia é a de que os homens vivem em contínua tensão, sempre em busca de meta ulterior, e que por isso a história é história de progresso; a religião, portanto, se insere nesse progresso contínuo da humanidade.

A religião revelada nada mais é do que uma etapa da educação moral dada ao povo. O judaísmo e o cristianismo são fases educativas de uma obra pedagógica geral e perene. O judaísmo pode ser considerado como "um abecedário para crianças", ao passo que o cristianismo representa uma pedagogia mais madura, mas, em última instância, todas as religiões que se proclamam reveladas são etapas da consciência humana, devendo desaparecer quando surgir a religião racional e se imporá uma ética autônoma.

Essas afirmações de Lessing mostram de modo perfeito seu espírito: "Se Deus tivesse à sua direita toda verdade e à sua esquerda a única e sempre móvel aspiração à verdade, mesmo com o acréscimo de errar sempre e eternamente, e me dissesse 'escolhe!', eu me lançaria humildemente de joelhos à sua esquerda e diria: 'Pai, dá-me esta! A verdade pura está reservada somente para ti!'" [1]

LESSING

1 O anúncio do Evangelho eterno

No escrito Sobre a prova do espírito e da força *(1777) encontra-se uma primeira formulação do "problema de Lessing", pelo qual no século seguinte se interessaria vivamente o filósofo dinamarquês Sören Kierkegaard:* como é possível derivar de uma verdade histórica (Jesus e os apóstolos) uma verdade supra-histórica (Deus transcendente e a Igreja como lugar de salvação)?

O próprio Lessing procurou responder ao problema com A educação do gênero humano, *obra publicada anonimamente em 1780 e composta de cem breves aforismos, cuja tese fundamental é que a religião revelada é simplesmente uma etapa da educação moral progressiva do gênero humano e que todas as religiões são destinadas a desaparecer quando, com o advento da era do novo Evangelho eterno, surgirá a religião racional.*

As páginas aqui citadas se referem aos últimos 25 aforismos de A educação do gênero humano, *e mostram como para Lessing as verdades reveladas (históricas) estão destinadas a se tornarem todas elas verdades racionais (supra-históricas) ao longo do processo necessário que a humanidade realiza em direção à própria perfeição moral.*

1. Ninguém pense que seja vão demorar-se sobre semelhantes sutilezas em torno dos mistérios da religião.[1] Nos primeiros tempos do cristianismo, a palavra "mistério" tinha um significado completamente diferente do que hoje tem para nós; e o evolver-se das verdades reveladas em verdades racionais é uma coisa absolutamente necessária, se é este o caminho ao longo do qual é preciso trazer auxílio ao gênero humano. Quando foram reveladas, tais verdades ainda não eram certamente verdades de razão, mas foram reveladas a fim de que se tornassem isso. Elas eram como que o resultado que o professor de aritmética comunica antecipadamente a seus alunos, de modo que estes possam regular seus próprios cálculos sobre ele; se, depois, os alunos quisessem contentar-se com o resultado que lhes foi antecipado, então não aprenderiam jamais a calcular, e mal corresponderiam à intenção do bom mestre, o qual quisera fornecer uma pista para suas tarefas.

2. Ora, por que não deveremos poder chegar a conceitos mais exatos e melhores sobre a natureza divina, sobre nossa natureza e a de nossas relações com Deus – a conceitos dos quais a razão humana por si só jamais chegaria –, ainda que por meio de uma religião? Por que não, com tudo o que a verdade histórica de uma religião é, se assim se quer dizer, incerta?

3. Não é verdade que as especulações sobre estes assuntos tenham feito mal à sociedade civil e lhe tenham sido nocivas. Tal reprovação deve ser movida não à especulação em si, mas à insensatez da tirania que quer embaraçá-la, que quer impedir de pensar homens que são capazes de pensamentos próprios.

4. Ao contrário, seja qual for seu sucesso particular, tais especulações são sem dúvida, em absoluto, *os mais adequados* exercícios do intelecto humano, até quando o coração humano em geral for capaz de amar a virtude apenas em vista do alcance de uma felicidade eterna.

5. Com efeito, querer com o egoísmo do coração humano as coisas referentes às necessidades de nosso corpo, e exercitar também o intelecto exclusivamente sobre elas, tornaria nosso intelecto obtuso em vez de agudo. Ele deve ser exercitado absolutamente sobre coisas de ordem espiritual, se tiver de chegar ao esclarecimento pleno de si mesmo e gerar a pureza de coração que nos torne capazes de amar a virtude por si mesma.

6. Ou talvez o gênero humano está destinado a não atingir jamais tal sumo grau de pureza e de esclarecimento? Jamais?

7. Jamais? Faze que eu não pense tal infâmia, ó suma clemência de Deus! A educação tem seu *fim*: no gênero humano, não menos que no homem individual. Quem é educado, é educado em vista de alguma coisa.

8. As perspectivas sedutoras que abrimos à criança, a honra e o bem-estar que fazemos brilhar a seus olhos, que mais são

[1] Nos parágrafos anteriores Lessing havia sustentado que os dogmas da Trindade, do pecado original e da expiação de Cristo, destinavam-se com o tempo a se tornar verdades racionais.

senão o meio com que nós formamos um homem, um homem que seja capaz de realizar seu próprio dever mesmo quando tais perspectivas de honra e de bem-estar não existissem mais?

9. É este o fim da educação humana: e a divina deveria ser menos que isso? Aquilo que a arte consegue para o indivíduo, não deveria naturalmente conseguir também para o todo? Blasfêmia, blasfêmia!

10. Não! Virá, virá seguramente o tempo da perfeição em que o homem, à medida que sua mente puder estar mais certa de um futuro sempre melhor, não terá todavia necessidade de buscar neste futuro os motivos das próprias ações: um tempo em que ele fará o bem em si, não tanto em vista de recompensas arbitrárias, dirigidas apenas a parar e a restaurar seu olhar inquieto, e sim para reconhecer as melhores e íntimas recompensas do próprio bem.

11. Virá sem dúvida o tempo de um *novo Evangelho eterno*, prometido a nós nos próprios livros elementares do Novo Testamento.

12. Talvez alguns visionários do século XIII e do século XIV já haviam captado um raio deste novo Evangelho eterno; e erravam apenas ao anunciar seu advento como muito iminente.[2]

13. Provavelmente sua teoria das *três eras do mundo* não fosse divagação vã; certamente não estavam animados por ímpios propósitos quando afirmavam que também o Novo Testamento devia se tornar *antiquado* como o Antigo. Também com eles permanecia sempre a mesma concepção do mesmo Deus: sempre – pondo em sua boca minhas palavras – o mesmo plano da educação geral do gênero humano.

14. Seu único erro foi antecipar tal plano no tempo: acreditar poder tornar repentinamente seus contemporâneos, saídos há pouco da infância, homens dignos da *terceira era*, sem tê-los antes iluminado, sem tê-los preparado.

15. E justamente isso tornou-os visionários. O visionário freqüentemente lança seu olhar muito à frente no futuro; mas ele não é capaz de esperar este futuro. Quer apressá-lo, e quer ser ele próprio a apressá-lo: aquilo para o qual a natureza se reserva milênios, quer realizá-lo no breve espaço de sua vida. Que vantagem consegue, com efeito, se aquilo que ele julga o melhor não se torna tal durante sua vida? Voltará ele talvez? Acredita voltar? É interessante que apenas entre os visionários tal imagem visionária não queira mais ser de moda!

16. Avança com teu passo imperceptível, Providência eterna! Apenas faze com que, por causa de tua imperceptibilidade, eu não desespere de ti. Faze com que eu não desespere de ti, mesmo quando teu avanço deva parecer-me um andar para trás! Não é verdade que a linha mais breve sempre seja reta.

17. Tens tanto a levar contigo em teu eterno caminho! Tens tantos passos transversais a realizar! E se já estivesse estabelecido que a grande roda que aproxima a humanidade da perfeição seja posta em movimento apenas graças a rodas pequenas e velozes, cada uma das quais leve justamente à meta sua contribuição particular?

18. Exatamente assim! Cada homem individual, antes ou depois, deve ter percorrido precisamente o mesmo caminho ao longo do qual a humanidade chegará à perfeição. Mas deve ele tê-lo percorrido em uma só e mesma vida? Pode ele, na mesma idêntica vida, ter sido um judeu inteiramente sensual e um cristão espiritual? Pode ele, na mesma idêntica vida, ter ultrapassado ambos?

19-20. Não, certamente! Mas por que cada homem individual não poderia ter existido neste mundo mais de uma vez?

É talvez tão ridícula esta hipótese? Apenas porque é a mais antiga?[3] Apenas porque a razão humana a concebeu originariamente, antes ainda que as sofisticações de escola a tivessem corrompido e enfraquecido?

21. Por que também eu não poderia já ter feito, um vez cá embaixo, para meu aperfeiçoamento, todos aqueles passos que aos homens só produziram sofrimentos e recompensas temporais?

22. E por que não também, sucessivamente, todos aqueles outros passos aos quais nos seduzem poderosamente as perspectivas de recompensas eternas?

23. Por que não deveria eu voltar a viver quantas mais vezes possíveis, para alcançar novos conhecimentos, novas habilidades? Quando morro, levo talvez comigo assim tantas coisas, pelas quais não vale a pena voltar a viver?

24. É por isso? Ou porque me esqueço de já ter existido? Sorte que eu esqueço: a lem-

---

[2]A referência de Lessing é ao milenarismo medieval, e em particular a Joaquim de Fiore (1130-1202), autor de uma teologia da história segundo a qual a cada uma das pessoas da Trindade corresponde uma das três épocas nas quais se divide a história: temos assim a era do Pai (o Antigo Testamento), a era do Filho (o Novo Testamento) e a futura, era iminente do Espírito ou do *Evangelho eterno*.

[3]Trata-se da teoria da metempsicose, presente já no orfismo e em Pitágoras.

brança de meus estados anteriores me impeliria apenas a fazer mau uso do estado presente. E isso que por ora devo esquecer, terei depois de esquecê-lo para sempre?

25. Ou então é porque deste modo demasiado tempo estaria perdido para mim? Perdido? E o que tenho depois a perder? Não é talvez minha toda a eternidade?

G. E. Lessing,
A educação do gênero humano.

Capítulo décimo sexto

O Iluminismo na Itália

I. O pré-Iluminismo italiano

• O Iluminismo italiano encontra sua mais significativa fase preparatória sobretudo na difusão da "razão galileana" e na vida das Academias, como a romana dos Linceus, a florentina do Cimento e a napolitana dos Investigadores.

• No ambiente napolitano desenvolveu-se uma tendência que, fortemente contrária às ingerências do poder eclesiástico, teve como seu expoente máximo Pietro Giannone (1676-1748), cuja *História civil do reino de Nápoles* (1723) tem justamente como motivo ideal central a denúncia e a libertação do Estado em relação à ingerência do catolicismo. Segundo Giannone, condição para extirpar os males é a iluminação das consciências com uma apropriada pesquisa histórica e, a fim de que a autoridade leiga readquira a própria liberdade, é necessário suprimir o papado, tirar do clero todos os bens e todo poder temporal, submetendo-o ao Estado.

Giannone: a libertação em relação ao catolicismo → § 1

• A figura mais representativa do pré-Iluminismo italiano é a do católico Ludovico Antônio Muratori (1672-1750), de cuja convicção fundamental da necessidade, para o homem, da fé religiosa além do uso correto da razão fecunda de verdade e de obras úteis, brotam temáticas já claramente iluministas:

a) a defesa do "bom gosto", isto é, do senso crítico;

b) as críticas a Aristóteles e à filosofia escolástica;

c) a confiança na melhoria, que se pode obter mediante o saber, das condições materiais e morais;

d) a remitência à experiência na pesquisa e nos debates científicos.

Muratori: a necessidade da religião → § 2

1 O anticurialismo de Pietro Giannone

O Iluminismo italiano encontra sua fase preparatória mais significativa sobretudo na difusão da "razão galileana" e na vida das Academias, como a romana dos Linceus, a florentina do Cimento e a napolitana dos Investigadores.

Justamente em Nápoles, Tomás Cornélio (1614-1684) havia difundido os escritos de Descartes, mas também as idéias de Gassendi e de Bacon, de Newton e de Boyle.

Ainda em Nápoles, professou-se seguidor de Descartes também Gregório Caloprese (1650-1715), o mesmo ocorrendo com três juristas, Francesco D'Andrea (1625-1698), Giuseppe Valletta (1636-1714) e Constantino Grimaldi (1667-1750). Esses três juristas foram contrários e combateram as ingerências do poder eclesiástico nos negócios do Estado.

Essa tese retorna com maior vigor na *História civil do reino de Nápoles*, de Pietro Giannone. Giannone nasceu em Ischitella, na província de Foggia, em 1676. Conhecedor das teorias filosóficas de Descartes, de

Gassendi e dos libertinos, estudou posteriormente Locke e, em 1723, precisamente, publicou sua *História civil do reino de Nápoles*. Condenada pela Igreja em 1724, a obra custou a seu autor a perseguição e o exílio em Viena, onde começou a escrever o *Triregno*, obra concluída na Suíça. Em Genebra, Giannone se converteu ao calvinismo, exasperando ainda mais seu anticatolicismo. Entretanto, traído por falsos amigos, que na realidade eram emissários do rei da Sardenha, foi aprisionado primeiro em Chambéry, depois em Ceva e por fim em Turim. Sob a pressão dos carcereiros, foi obrigado a assinar um "ato de abjuração". E no "ócio desesperado" da prisão escreveu outras obras, como os *Discursos sobre as décadas de Tito Lívio*, a *Apologia dos teólogos escolásticos* e *A Igreja sob o pontificado de Gregório Magno*. Giannone morreu na prisão em 1748.

Sua *História* — que foi traduzida para o francês, o inglês e o alemão, e que foi elogiada por Montesquieu, Voltaire e Gibbon — tem por tema central a luta entre o Estado, isto é, o reino de Nápoles, e a Igreja, isto é, a "Cúria romana".

O objetivo de Giannone, antes de mais nada, é o de denunciar a ingerência do catolicismo sobre o Estado e depois libertá-lo dessa ingerência. Embora queira mostrar-se como uma religião "humilde e que despreza as coisas terrenas", na realidade o catolicismo se desenvolveu e cresceu sobre todo um conjunto de abusos. O Estado pontifício se organiza com base em lendas e em *piae fraudes* e, mais do que ao triunfo dos ideais religiosos, dedica-se à riqueza e ao poder temporal, sendo "um reino mais pagão do que o antigo".

Se a tese que estrutura a *História civil* é predominantemente de natureza político-jurídica, já a idéia que está na base do *Triregno* é de natureza mais filosófica. Nessa obra, para a qual utilizou também as idéias contidas no *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza, Gianonne sustenta que também a religião avança como todos os fenômenos humanos e se opôs aos dogmas católicos.

Por conseguinte, a condição para eliminar os males é iluminar as consciências com uma pesquisa histórica apropriada; por isso, a propósito do conteúdo do *Triregno*, Giannone, na *Vida escrita por ele mesmo*, afirma ter começado em 1731 a aplicar-se a estudos históricos, isto é, "a estudos dirigidos unicamente à condição humana". E se a pesquisa histórica pode iluminar sobre as condições humanas e também sobre os abusos que os homens sofreram por parte de outros homens, então, para eliminar alguns de tais absusos e para que a autoridade leiga readquira a própria liberdade, é preciso, na opinião de Giannone, suprimir o papado, confiscar do clero todo bem e todo poder temporal e submetê-lo ao Estado.

Ludovico Antônio Muratori e a defesa do "bom gosto", isto é, do senso crítico

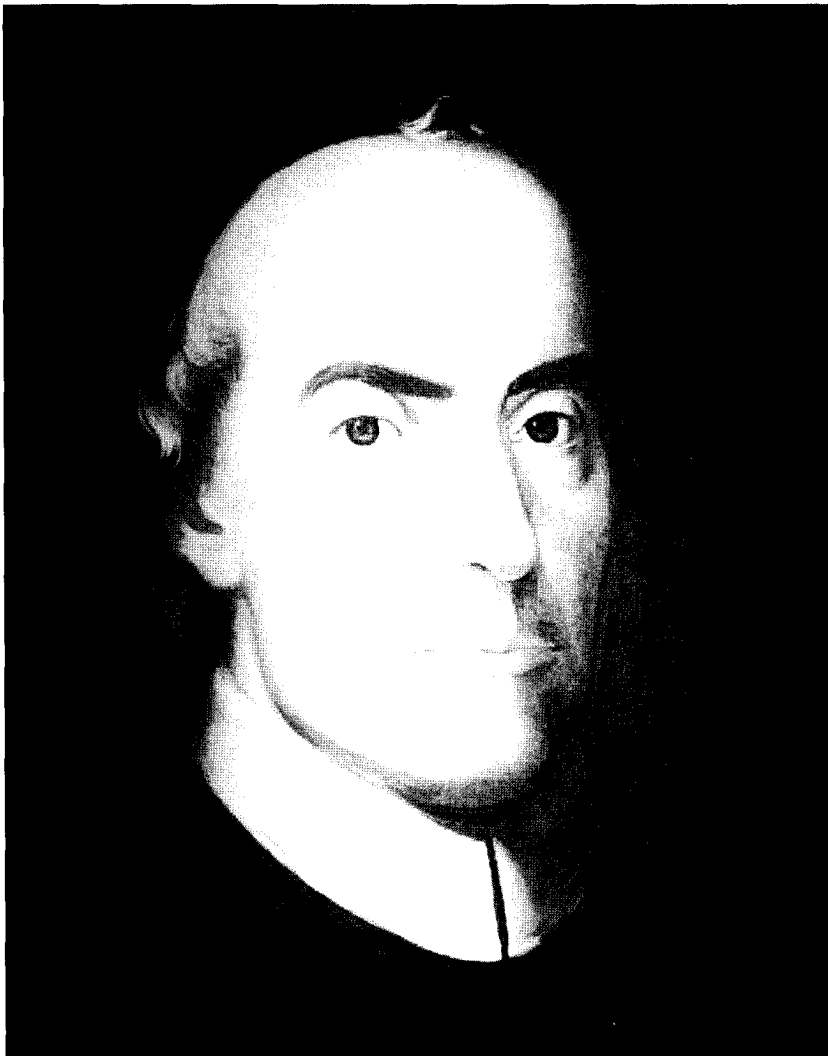
A figura mais representativa do pré-Iluminismo italiano foi certamente a de Ludovico Antônio Muratori (1672-1750). A grande obra histórica e erudita de Muratori está condensada nos *Anais da Itália* (1744-1749) e, em língua latina, nas *Antiguidades italianas da Idade Média* (1738-1742), que forneceram aos românticos a melhor documentação possível para a reavaliação da Idade Média.

Homem profundamente religioso e sinceramente católico, Muratori pode com toda razão ser considerado iluminista por toda uma série de razões: pela defesa do "bom gosto", ou seja, do senso crítico; por suas críticas a Aristóteles e à filosofia escolástica; por sua confiança no progresso material e social, melhoria que só pode ser obtida através do saber; pelo recurso à experiência na pesquisa e nas disputas científicas; pela consciência da bondade da razão, mesmo em seus limites.

Assim, confiante na razão universal, Muratori, como bom historiador, era realista em relação à fraqueza e à maldade humana; portanto, há nele certo pessimismo a respeito dos acontecimentos mundanos, resgatáveis somente pela misericordiosa Providência divina. Daí, precisamente, a necessidade da fé religiosa para o homem, além do uso correto da razão, fecunda em verdades e obras úteis. Mas Muratori evita identificar a religião com os estudos teológicos ou de filosofia escolástica, escrevendo peremptoriamente: "Por *religião* entendo o crer, adorar, amar e obedecer a Deus na forma que nos foi prescrita por Cristo, nosso salvador [...]".

Embora não desprezando a vida contemplativa, Muratori apreciava mais o

empenho racional dos homens no mundo. Deus deu a razão ao homem e, conseqüentemente, o homem "deveria se aplicar com todas as forças a aperfeiçoar esse presente, acrescentando conhecimentos à sua mente, melhorando seus costumes e propiciando a si mesmo uma sólida e durável felicidade nesta e na outra vida".

E eis os conselhos de Muratori para a obtenção desses objetivos: "Dar o devido tempo a Deus e dar também o devido tempo ao governo de sua casa e aos próprios interesses; se se tem habilidade e vocação, cultivar ciência e artes ou, pelo menos, ocupar-se com a leitura de livros úteis e sadios ou, então, dedicar-se a algum trabalho adequado às suas forças, ou exercer alguma ocupação honesta como a agricultura e o comércio; servir, ainda, e beneficiar, se puder, ao seu público; manter o corpo em movimento e usufruir oportunamente divertimentos convenientes a pessoas sábias".

II. O Iluminismo lombardo

• Em 1761 surgiu em Milão a *Sociedade dos Punhos*, promovida por Pietro Verri, cujo órgão foi o periódico "Il Caffè" (1764-1766) que, inspirado no "Spectator" inglês, abarcava desde argumentos políticos até éticos, jurídicos, filosóficos, científicos e literários; malgrado sua breve duração, "Il Caffè" exerceu influências conspícuas, provocando um impacto nos leitores com um novo modo de pensar.

"Il Caffè"
→ § 1

• Filósofo e economista, Pietro Verri (1728-1797) elaborou uma concepção do *prazer moral* segundo a qual ele nasce da esperança, isto é, da *falta sentida* de um bem; o prazer moral, portanto, supõe um mal atual, um defeito da felicidade humana: é a dor que move todas as ações do homem, que se empenha em evitá-la e em combatê-la. Pietro Verri ocupou-se, além disso, de direito penal (foi declaradamente contra a tortura), de direito comercial e de historiografia (escreveu uma *História de Milão*).

Os irmãos Verri
→ § 2-3

Espírito inquieto e fortemente crítico foi o irmão Alessandro Verri (1714-1816), que teve interesses principalmente literários. Célebre foi sua polêmica contra a Academia do Farelo: ele combateu a "pureza" da língua, enfileirando-se a favor dos usos lingüísticos eficazes e imediatos.

• Membro da *Sociedade dos Punhos*, César Beccaria (1738-1794) teve sucesso em nível internacional com o ensaio *Dos delitos e das penas* (1764). Aqui Beccaria pôs duplo problema inquietante: o da *tortura* e o da *pena de morte*. A tortura deve ser abolida porque se o delito é confirmado, então ao réu convém a pena estabelecida por lei; se, ao contrário, o delito não é confirmado, então é injusto torturar um inocente.

César Beccaria
→ § 4

A pena de morte resulta inoportuna por três motivos:

a) a vida é o máximo dos bens, e sua interrupção violenta *não cabe em um pacto social*;

b) a experiência de todos os séculos diz que a pena de morte não é um fator de dissuasão infalível;

c) a morte legal é um dado contraditório, porque as leis não podem proibir a morte e, contemporaneamente, prevê-la como pena.

• Pertencem à segunda geração dos iluministas lombardos outros argutos estudiosos que constituem uma espécie de "ponte" e de ligação ideal com os inícios do que será a Renascença: Paolo Frisi, Gian Rinaldo Carli, Tiago Pellizzari, Benvenuto Robbio, Giuseppe Gorani, Luigi Torri, Melchior Gioia, Francisco Soave. Na variedade de inspiração – alguns são moderados, sustentadores dos princípios iluminados; outros, mais acesos propugnadores de ordens democráticas –, todos ou quase todos provêm de uma formação eclesiástica sucessivamente amadurecida em perspectivas civis, e sustentam que a educação é função pública, obrigação dos governos.

A segunda geração de iluministas lombardos
→ § 5

1 A Sociedade dos Punhos e o periódico "Il Caffè"

Milão e Nápoles foram os dois centros mais importantes da cultura iluminista italiana na segunda metade do século XVIII. Sob o governo de Firmian, a Lombardia conheceu uma renovação das estruturas administrativas e tributárias; foi contestado o primado da Igreja na educação dos jovens; fortaleceu-se a Universidade de Pavia;

intensificou-se o comércio e aumentou o intercâmbio cultural.

Durante o inverno de 1761 surgiu a *Sociedade dos Punhos,* que, promovida por Pedro Verri, defendia a plena liberdade de proposta, discussão e crítica sobre temas políticos, éticos, jurídicos, filosóficos, científicos e literários. Aderiram à Sociedade, entre outros, o irmão de Petro, Alessandro Verri, e César Beccaria. O órgão da *Sociedade dos Punhos* foi "Il Caffè".

Eis como Pietro Verri apresenta o periódico: "*O que é este* 'Caffè'? É folheto impresso, que se publica a cada dez dias. *O que conterá este folheto?* Coisas variadas, coisas muito disparatadas, coisas inéditas, coisas feitas por diversos autores, coisas voltadas, todas, para a utilidade pública. *Está bem, mas com que estilo serão escritas essas páginas?* Com qualquer estilo, desde que não entedie. *E até quando esperais continuar essa obra?* Até quando houver espaço. Se o público se determina a lê-la, nós continuaremos por um ano e mais ainda; depois, dos trinta e seis folhetos de cada ano far-se-á um tomo de volume discreto; entretanto, se o público não ler, nosso esforço seria inútil, razão pela qual poderemos nos deter no quarto ou até no terceiro folheto. *Que objetivo vos fez dar à luz esse projeto?* O objetivo de uma ocupação agradável para nós, o objetivo de fazer o bem que pudermos à nossa pátria, o objetivo de espalhar conhecimentos úteis entre os nossos cidadãos, divertindo-os, como já alhures fizeram Steele, Swift, Addison, Pope e outros [...]."

Portanto, concebido com base no modelo do "Spectator" inglês, "Il Caffè" teve, porém, vida breve, porque saiu a cada dez dias a partir de junho de 1764 para acabar em maio de 1766. Entretanto, apesar de sua breve duração, teve influências notáveis, provocando impacto nos leitores com um novo modo de pensar.

2 Pietro Verri: "o bem nasce do mal"

Pietro Verri (1728-1797) foi filósofo, economista e participou ativamente da vida política; ocupou-se da questão dos impostos e foi vice-presidente do Conselho Geral de Economia, presidente do Conselho Fiscal e, de 1783 a 1786, foi "conselheiro íntimo de Estado". Depois da morte de Maria Teresa, ficou algum tempo afastado, pois criticava as reformas desejadas por José II. Posteriormente, defendeu a Revolução Francesa, embora depois tenha criticado as ações jacobinas. Suas *Meditações sobre a economia política* (1771), que tiveram nada menos do que sete edições ao longo de três anos e que foram traduzidas para o francês e o alemão, constituíram uma defesa aguda e inteligente do sistema liberal.

Já no *Discurso sobre a índole do prazer e da dor* (1781), ele defende a seguinte tese de fundo: "Todas as nossas sensações, agradáveis e dolorosas, dependem de apenas três princípios: *ação* imediata sobre os órgãos, *esperança* e *temor.* O primeiro princípio cau-

IL CAFFÈ

OSSIA

BREVI E VARII DISCORSI

DISTRIBUITI IN FOGLI PERIODICI

DAL GIUGNO 1764 A TUTTO MAGGIO 1765.

SEMESTRE PRIMO.

MILANO MDCCCIV.

PRESSO GIOVANNI SILVESTRI

contrada del Bocchetto, N. 2536.

Frontispício de uma edição do célebre periódico "Il Caffè", publicado a cada dez dias de 1764 até 1766, e exerceu, apesar de sua breve duração de publicação, influências conspícuas, provocando impacto nos leitores com um novo modo de pensar.

sa todas as sensações físicas; os outros dois, as sensações morais." Na realidade, escreve Pietro Verri, "todos os prazeres morais que nascem da mesma virtude humana nada mais são do que um abrandamento do nosso espírito no futuro, antevendo as sensações agradáveis que esperamos". E prossegue: "Portanto, o *prazer moral* nasce da esperança. O que é a esperança? É a probabilidade de existir melhor daquilo que existe agora. Assim, *esperança supõe falta sentida* de um bem. Portanto, supõe um mal atual, uma carência da nossa felicidade". E como a maior parte das dores morais depende dos nossos erros, "quanto maiores progressos fazemos na verdadeira filosofia, tanto mais nos libertamos desses males".

A natureza do prazer, portanto, está em libertar-se de alguma daquelas constrições tão freqüentes na vida do homem. Conseqüentemente, devemos reconhecer que é a dor que move todas as ações do homem, que se empenha em evitá-la e combatê-la.

Pietro Verri foi claramente contrário à tortura: como mostram as suas *Observações sobre a tortura* "Com o nome de tortura não entendo uma pena dada a um réu por sentença, mas sim a pretensa busca da verdade por meio de tormentos [...]; digo ser a tortura, em si mesma, uma coisa crudelíssima [...]; e ser verdadeiramente digna da ferocidade dos tempos das trevas passadas a insidiosa moral, na qual se formam os juízes de alguns dos mais clássicos autores".

Pietro Verri também é autor das *Reflexões sobre as leis vinculadas, especialmente no comércio de grãos* (1797) e de uma *História de Milão* (1783).

3 Alessandro Verri: a desconfiança é "a grande parteira da verdade"

Personagem inquieta e fortemente crítica, Alessandro Verri (1741-1816) encontrou na literatura o âmbito mais adequado para os seus interesses. Em "Il Caffè" apareceram diversos artigos seus, o mais conhecido dos quais é a *Renúncia diante do notário da Academia do Farelo,* onde combate a pureza formal da língua, em favor de usos lingüísticos eficazes e imediatos. Crítico do passado, Alessandro Verri não se deixa deslumbrar pelo mito das "luzes". Esta passagem exprime bem seu caráter e sua atitude espiritual de fundo. Escreve ele: "O homem esforça-se por agarrar-se aos escolhos da verdade, alcança-a manquitolando e, de tempos em tempos, até lá no alto se faz de criança. Respeitemos a nossa cultura, consolemo-nos de ter saído da barbárie civil, mais funesta ainda que a selvageria; acautelemo-nos de nela recair o mais tarde que se puder, mas sejamos modestos e tenhamos sempre em nossa mente um lugarzinho destinado à grande parteira da verdade, a desconfiança [...]. E sabes por quê? Porque levas sempre contigo a origem dos erros [...]. Não há do que se maravilhar com os nossos longos delírios: fomos feitos para tê-los de toda espécie; o que podemos é tê-los curtos, raros e não ferozes".

4 César Beccaria: contra a tortura e a pena de morte

Entre os iluministas milaneses, além dos irmãos Verri, deve-se recordar César Beccaria (1738-1794), que teve maior sucesso do que os outros no plano internacional. Seu ensaio *Dos delitos e das penas* (1764), com efeito, foi traduzido, comentado e discutido em toda a Europa.

Beccaria propôs duplo problema premente: o da *tortura* e o da *pena de morte.* Levou a prática da tortura a um dilema que conduzia inevitavelmente à sua abolição: "O delito é certo ou incerto; se é certo, não lhe convém outra pena além da estabelecida pelas leis, sendo inúteis os tormentos porque inútil é a confissão do réu; se é incerto, não se deve atormentar um inocente, porque, segundo as leis, assim é um homem cujos delitos não foram provados."

Mas mais importantes ainda foram os seus argumentos contra a pena de morte. Beccaria partiu de um grupo de princípios que considerava sólidos: um homem é uma pessoa e não uma coisa; os homens se reúnem em sociedade, através de contrato, somente para obter defesa e segurança; os delitos constituem um dano à sociedade no sentido de que diminuem a medida de segurança; as penas só são legítimas se impedem novos danos, mais medo e insegurança. Partindo desses princípios, o iluminista milanês concluiu que era preferível prevenir os deli-

tos a puni-los com a pena de morte; quando a prevenção falhasse e fossem cometidos delitos, estes seriam punidos *prontamente*, sem adiamentos e contemporizações, com penas moderadas, mas infalíveis.

Na opinião de Beccaria, a pena de morte é inoportuna por três motivos principais:

a) Como ninguém tem o direito de se matar, com maior razão ainda ninguém pode pôr sua própria vida nas mãos do juiz, pois a vida é o máximo de todos os bens, e a sua interrupção violenta não *faz parte de um pacto social.*

b) A experiência de todos os séculos nos mostra que a pena de morte não é um dissuasor infalível: "o último suplício nunca dissuadiu os homens determinados a ofender a sociedade"; mas "o longo e penoso exemplo de um homem privado de liberdade" e obrigado a trabalhar duramente dissuade muito mais de cometer delitos, porque constitui uma perspectiva muito mais dolorosa do que a morte, que é violenta, sim, mas repentina.

c) Por fim, a morte legal é um dado contraditório, porque as leis não podem proibir a morte e, ao mesmo tempo, prevê-la como pena: "Parece-me absurdo que as leis, que são expressão da vontade pública e que detestam e punem o homicídio, elas próprias o cometam e, para afastar os cida-

Cesare Beccaria (1738-1794) é o mais conhecido iluminista italiano, autor do famoso livro Dos delitos e das penas, *onde põem-se em crise as antigas instituições da tortura e da pena de morte. A imagem é tirada de uma estampa.*

dãos do assassínio, ordenem um assassínio público".

Apesar desses três argumentos, Beccaria considera que a pena de morte era inevitável em pelo menos um caso: quando o réu tem tal poder e tais relações que possa atentar contra a segurança da nação mesmo aprisionado. Escreve ele: "A morte de algum cidadão, portanto, torna-se necessária quando a nação recupera e perde sua liberdade, ou no tempo da anarquia, quando as próprias desordens tomam o lugar da lei". Nisso, Beccaria reflete a opinião antiquíssima da morte lícita do tirano. 1

5 A segunda geração dos iluministas lombardos

Pertencem à segunda geração dos iluministas lombardos outros argutos estudiosos, que constituem uma espécie de "ponte" e de ligação ideal com os pródromos daquilo que será a Renascença.

Entre eles deve ser mencionado primeiramente Paulo Frisi (1728-1784), que divulga o pensamento de Galileu, de Newton, de Cavalieri e D'Alembert, e colabora no "Il Caffè".

Entre os fautores da renovação da instrução figuram também Gian Rinaldo Carli (1720-1795), originário de Capodistria, erudito ilustre em matemáticas aplicadas e autor de um *Novo método para as escolas públicas da Itália* (1774); Tiago Pellizzari, (1723-1817) de Treviso, autor de um *Plano de educação proposto à juventude italiana*; Benvenuto Robbio (1735-1794), conselheiro de Vitório Amedeo III de Savoia e autor de um ensaio *Sobre a educação contínua* (1783) e de outros sobre a educação feminina; Giuseppe Gorani (1740-1819), viajante e atento observador de povos e países, autor de um *Ensaio sobre a educação pública* (1773), influenciado por Rousseau e La Chalotais; Luigi Torri (1750-1814), escritor retórico veronês que escreve *Considerações físicas, metafísicas, morais e políticas para estabelecer os princípios de uma oportuna educação das crianças* (1776), não privadas de argúcia psicológica; Melchior Gioia (1767-1829), cultor de estudos econômicos e estatísticos e historiógrafo da República Cisalpina, autor de *Novo Galateu* (1802), de *Elementos de filosofia* para as escolas (1818), e de um ensaio *Sobre o mérito e sobre as recompensas* (1818) que propugna um utilitarismo social.

Na variedade de inspiração, alguns são moderados, sustentadores dos princípios iluminados, outros mais ardentes propugnadores de disposições democráticas: mas todos ou quase todos provêm de uma formação eclesiástica sucessivamente amadurecida para sentidos civis, e sustentam fortemente que a educação é função pública, que cabe ao governo como obrigação.

Particular menção merece por fim o padre Francisco Soave (1743-1816), religioso dos Somascos, professor de filosofia na Universidade de Parma. Aí ele conhecera Condillac, e em parte havia aceito seu ensinamento, atenuando-o, porém, ao modo de Locke com mais vivo apreço da atividade espiritual; foi autor de livros escolásticos que tiveram vasta difusão por um século.

III. O Iluminismo napolitano

• Ainda na metade do século XVIII verificou-se em Nápoles uma fecunda renovação, e em particular justamente no âmbito da Universidade. E exatamente na Universidade de Nápoles ensina a figura mais prestigiosa do Iluminismo napolitano, isto é, o abade Antônio Genovesi (1713-1769), discípulo de Giambattista Vico. Contrário à atitude anti-religiosa dos iluministas, Genovese teve todavia a firme convicção de que a liberdade e a autonomia da razão fossem os meios indispensáveis para todo progresso civil. Ele compreendeu que a nova ciência útil ao progresso era doravante a *economia política*, tanto que para ele foi fundada em Nápoles em 1754 a primeira cátedra de economia política na Europa. Para enaltecer o tom das necessidades e favorecer a produtividade, Genovesi dirigiu a atenção à civilização e à cultura, aconselhando os intelectuais a pôr fim à *cultura das palavras* e dedicar-se mais à *cultura das coisas*, às técnicas científicas e aos costumes dos povos.

Antônio Genovesi → § 1

• A Genovesi liga-se Ferdinando Galiani (1728-1787), que no primeiro livro de seu tratado *Sobre a moeda* (1751) discute fundamentalmente sobre o *valor* das coisas, o qual, em sua opinião, depende em primeiro lugar da utilidade e da raridade destas coisas, e depois da quantidade e da qualidade do trabalho empregado para produzi-las e do tempo necessário para sua produção. Marx, no *Capital*, freqüentemente estará às voltas com o tratado de Galiani.

Ferdinando Galiani → § 2

• Outra figura notável do Iluminismo napolitano é Gaetano Filangieri (1752-1788), convicto defensor da liberdade civil, a qual encontra seu fundamento nas leis e não no arbítrio de quem as interpreta. A ciência da legislação, escreve Filangieri na obra assim intitulada (1780-1783), é a ciência daquilo que se deveria fazer; a base da legislação é a tranqüilidade e a conservação dos cidadãos, enquanto o fim é sua felicidade; as leis – racionais e universais e, portanto, comuns a todas as nações – devem porém adequar-se à nação que as recebe.

Gaetano Filangieri → § 3

1 Antônio Genovesi: o primeiro professor italiano de economia política

Ainda na segunda metade do século XVIII verificou-se em Nápoles uma fecunda renovação, e em particular justamente no âmbito da Universidade. E justamente na Universidade de Nápoles ensina a figura mais prestigiosa do Iluminismo partenopeu, isto é, o abade Antônio Genovesi, o qual, sempre nessa Universidade, freqüentava as aulas de Giambattista Vico.

Antônio Genovesi nasceu em Castiglione, na região de Salerno, em 1713, e morreu em Nápoles em 1769. Aluno de Vico, em 1748 escreveu *Elementa theologiae*, afirma que a infalibilidade da Igreja está limitada "às coisas de fé".

Contrário à atitude anti-religiosa dos iluministas, Genovesi estava firmente convencido de que a liberdade e a autonomia da razão eram os meios indispensáveis para qualquer progresso civil. Depois de se ter interessado por problemas metafísicos e éticos, compreendeu que a nova ciência útil ao progresso era agora a economia política. E, por fim, obteve a cátedra de economia política, fundada exatamente por ele (a primeira na Europa!), na Universidade de Nápoles. Chegara a grande ocasião para favorecer o progresso, ensinando a regular as relações econômicas com as *leis da razão*. Em 4 de novembro de 1754, Genovesi proferiu a aula inaugural.

Antônio Genovesi (1713-1769), discípulo de Vico, foi contrário à atitude anti-religiosa dos iluministas. Ele compreendeu que a nova ciência útil ao progresso era a economia política, tanto que para ele, na Universidade de Nápoles, foi fundada em 1754 a primeira cátedra dessa matéria na Europa.

As teorias econômicas de Genovesi iam à essência do problema. Ele enfrentou a questão do atraso e pretendeu contribuir para a sua superação, incentivando "a vontade de um viver melhor, mais justo e mais próspero". Enfatizava a civilização e a cultura para elevar o grau das necessidades e favorecer a produtividade e o consumo. Escreve ele nos *Elementos de comércio:* "Seria conveniente que não apenas os artesãos, mas também os camponeses e as mulheres soubessem um pouco (de cultura). Isso traria quatro grandes utilidades: 1) tornaria a civilização mais universal; 2) inseriria a ordem e a economia na maior parte das famílias; 3) daria forma à engenhosidade de muitos e lhes mostraria o uso que se pode fazer dos talentos que Deus nos deu; 4) melhoraria as artes e as tornaria mais expeditas e difundidas".

Genovesi sentia-se educador do povo, porque encontrou muitos mestres de fraude e de furto, mas pouquíssimos mestres de justiça e de razão. Propunha como modelo o povo inglês, industrioso e audaz, contrapondo-o ao espanhol, lerdo e vaidoso. Aconselhou os intelectuais a pôr fim à *cultura das palavras,* passando a se dedicar mais à *cultura das coisas,* interessando-se, por exemplo, pela mecânica e pela agricultura. Em outros termos, Genovesi insiste no fato de que é perfeitamente inútil qualquer investigação que pretenda chegar "às coisas que estão acima de nós". E mostra-se sarcástico em relação aos metafísicos e dialéticos, que, em sua opinião, nada mais são do que "os dom-quixotes da república das letras". Enquanto Descartes lhe parece ter produzido "hipóteses vagas e incertas", Newton, ao contrário, propôs um saber "demonstrado pelos experimentos ou pela razão". Bacon, Galileu, Locke e Newton eram os filósofos ideais de Genovesi.

Seus interesses não se voltam tanto para as substâncias ou essências, mas muito mais para "os nossos costumes e necessidades". Atento ao problema da educação, Genovesi lançou-se contra a teoria de Rousseau, segundo a qual o desenvolvimento das artes e o progresso das ciências teriam sido danosos para a humanidade. As ciências e as artes, constata Genovesi, "são filhas da necessidade". O progresso das ciências e das artes, portanto, não tem nada de danoso à melhoria dos costumes e da vida, pelo contrário!

Por conseguinte, nas *Lições de comércio* (1765-1767), Genovesi denuncia a absurda excedência de número dos homens que não trabalham e não produzem porque vivem de renda sobre os que trabalham e produzem. A alternativa proposta por Genovesi, ainda nas *Lições de comércio*, foi esta: "Que se iluminem e ajudem aqueles que trabalham, para que possam fazer crescer sua renda com a celeridade e a diligência do esforço"; além disso, que "a mecânica, maravilhosa ajudante das artes, seja levada à perfeição".

As *Lições* tratam também do fenômeno da circulação monetária, do crédito público, da inflação, do dinheiro emprestado a juros: em todas as áreas Genovesi mostrou aguda capacidade de racionalizar os problemas, de modo que suas propostas tiveram eco na Europa e foram objeto de amplas discussões. As *Lições* foram logo traduzidas para o alemão e o espanhol, enquanto se preparava uma tradução também para o francês. Como disse um iluminista vêneto, Genovesi aparecia então como "o maior gênio da Itália".

Algumas outras obras de Genovesi: *Meditações filosóficas sobre a religião e a*

moral (1758); *Lógica* (1766); *Ciências metafísicas* (1766); *Diceosina ou doutrina do justo e do honesto* (1776).

Ferdinando Galiani: o autor do tratado *Sobre a moeda*

Fernando Galiani, ao menos pelos temas tratados, está ligado a Genovesi. Nascido em Chieti, em 1728, e falecido em Nápoles, em 1787, Galiani foi educado em Nápoles pelo tio, monsenhor Celestino. Ainda muito jovem, em 1751, publicou o tratado *Sobre a moeda.*

A obra (que, entre outras coisas, critica a *doutrina mercantilista,* segundo a qual a riqueza de uma nação estaria na posse dos metais preciosos) divide-se em cinco livros e, diversas vezes, em O *Capital,* Karl Marx teria de se defrontar com as idéias nela contidas.

É fundamental o primeiro livro do tratado, onde Galiani discute sobre o *valor* das coisas, valor que, em sua opinião, depende antes de mais nada da utilidade e da raridade dessas coisas e, depois, da quantidade e qualidade do trabalho empregado para produzi-las e do tempo necessário para sua produção. Em geral, para Galiani, o valor é "uma idéia de proporção entre a posse de uma coisa e a posse de outra no conceito do homem".

Os outros livros do tratado relacionam-se com as diversas espécies de moedas, a sua alteração, a importação, a exportação etc.

Em 1759, Galiani foi enviado a Paris por Carlos III, como secretário da embaixada napolitana. Em Paris, bem recebido por suas maneiras brilhantes e seu agudo intelecto, freqüentou os círculos da alta cultura. Estreitou amizade com os maiores expoentes do Iluminismo francês, entre os quais Diderot. Polemizou contra as doutrinas fisiocráticas. Voltando a Nápoles em 1769, deixou um epistolário interessantíssimo com seus amigos franceses.

Gaetano Filangieri: as leis, racionais e universais, devem adaptar-se "ao estado da nação que as recebe"

Outra figura notável do Iluminismo napolitano é a de Gaetano Filangieri (1752-1788).

Tendo abandonado a carreira das armas, para a qual havia sido encaminhado, dedicou-se aos estudos, sob a orientação do bispo de Trivento, Nicolau de Luca. Em 1774 tornou-se advogado, escrevendo *Reflexões políticas sobre a última lei soberana referente à administração da justiça.* Nessa obra, Filangieri alinha-se entre os defensores da *segurança do direito,* no sentido de que a liberdade civil encontra seu fundamento em leis e não no arbítrio de quem as interpreta. Logo, porém, Filangieri deixou também a advocacia, dedicando-se aos estudos. Escreveu então a *Ciência da legislação,* obra da qual, entre 1780 e 1783, saíram quatro livros, dos sete projetados. A obra teve grande sucesso. Benjamin Franklin, inclusive, a tornou conhecida na América; e mais tarde chegou a ser comentada até por Benjamin Constant.

A *Ciência da legislação* pretende ser uma ciência daquilo que "se deveria fazer".

A base da legislação é a tranqüilidade e a conservação dos cidadãos, o seu fim é a felicidade dos cidadãos.

Entretanto, as leis — racionais e universais, sendo portanto comuns a todas as nações — devem se adaptar ao "estado da nação que as recebe".

Contrário aos privilégios feudais e eclesiásticos e ao despotismo, Filangieri sustenta que as leis devem favorecer o aumento da população e eliminar o pauperismo e a corrupção dos costumes. Ele augura a substituição do exército permanente pela nação armada. E afirma que "a indústria, o comércio, o luxo e as artes [...], que outrora contribuíram para enfraquecer os Estados [...], são hoje os mais firmes apoios da prosperidade dos povos".

BECCARIA

1 Contra a tortura

De Dos delitos e das penas *(1764) de César Beccaria propomos as famosas páginas contra a tortura, prática que no século XVIII ainda era difundida na maior parte dos Estados europeus.*

Aqui a tortura é definida como o "infame cadinho da verdade", "monumento ainda existente da antiga e selvagem legislação", e a tese fundamental de Beccaria é que a tortura, não constituindo de fato "um meio para descobrir a verdade", é uma crueldade tranqüilamente consagrada pelo uso.

Uma crueldade, consagrada pelo uso da maior parte das nações, é a tortura do réu enquanto ocorre o processo, ou para obrigá-lo a confessar um delito, ou por causa das contradições nas quais incorre, ou pela descoberta de cúmplices, ou por não sei qual metafísica e incompreensível purgação de infâmia, ou finalmente por outros delitos, dos quais poderia ser réu, mas dos quais não é acusado.

Um homem não pode ser chamado de *réu* antes da sentença do juiz, nem a sociedade pode tirar-lhe a proteção pública, a não ser quando se decida que ele tenha violado os pactos com os quais ela lhe fora concedida. Qual é, portanto, o direito, senão o da força, que dê poder a um juiz de dar a pena a um cidadão, enquanto se duvida se ele é réu ou inocente? Este dilema não é novo: ou o delito é certo, ou incerto: se certo, não lhe convém outra pena senão a estabelecida pelas leis, e são inúteis os tormentos, porque é inútil a confissão do réu; se é incerto, não se deve atormentar um inocente, porque tal é, conforme as leis, um homem, cujos delitos não foram provados.

Qual é o fim político das penas? O terror dos outros homens. Porém, como deveremos julgar as carnificinas secretas e privadas que a tirania do uso exerce sobre réus e sobre inocentes? É importante que todo delito inequívoco não fique impune; mas é inútil que se desvele quem tenha cometido um delito, que já está sepultado nas trevas. Um mal já cometido, e para o qual não há remédio, não pode ser punido pela sociedade política, a não ser enquanto influi sobre os outros com a lisonja da impunidade. Se é verdade que é maior o número dos homens que, por temor ou por virtude, respeitam as leis, do que daqueles que as transgridem, o risco de atormentar um inocente deve importar tanto mais, quanto maior for a probabilidade de que um homem, nas mesmas circunstâncias, as tivesse mais respeitado do que desprezado.

Mas acrescento mais, que é querer confundir todas as relações exigir que um homem seja ao mesmo tempo acusador e acusado; que a dor se torne o cadinho da verdade, como se o critério dela residisse nos músculos e nas fibras de um miserável.

A lei que comanda a tortura é uma lei que diz: *"Homens, resisti à dor; e se a natureza criou em vós um inextinguível amor próprio, se vos deu um inalienável direito à vossa defesa, eu crio em vós um afeto completamente contrário, isto é, ódio heróico de vós mesmos, e vos ordeno acusar a vós mesmos, dizendo a verdade mesmo em meio aos rasgões dos músculos e deslocamento dos ossos".*

Este infame cadinho da verdade é um monumento ainda existente da antiga e selvagem legislação, quando denominavam-se *julgamentos de Deus* as provas do fogo e da água fervente, e a sorte incerta das armas; como se os anéis da corrente eterna, que está no seio do Primeiro Impulso,[1] devessem a todo momento estar desordenados e desligados por frívolas disposições humanas. A única diferença entre a tortura e as provas do fogo e da água fervente é que o êxito da primeira parece depender da vontade do réu, e das segundas de um fato puramente físico e extrínseco; mas esta diferença é apenas aparente, e não real, tão pouco livre o dizer a verdade entre os espasmos e os tormentos, quanto era então impedir sem fraude os efeitos do fogo e da água fervente. Todo ato de nossa vontade é sempre proporcional à força da impressão sensível que é sua fonte, e a sensibilidade de todo homem é limitada. Portanto, a impressão da dor pode crescer de modo que, ocupando-a inteiramente, não deixa outra liberdade ao torturado senão a de escolher o caminho mais curto para o momento presente, de forma a subtrair-se da pena. Então a resposta do réu é tão necessária como as impressões do fogo ou da água. Então o inocente sensível chamar-se-á réu, quando ele crer com isso fazer cessar o tormento. Toda diferença entre eles desaparece pelo mesmo meio que se pretende empregado para encontrá-la. Este é o meio seguro de

[1] "A primeira causa", isto é, Deus.

absolver os celerados fortes, e de condenar os fracos inocentes. Eis os inconvenientes fatais deste pretenso critério de verdade, mas critério digno de um canibal, que os romanos, também bárbaros por mais de um motivo, reservavam unicamente aos escravos, vítimas de uma feroz e demasiado elogiada virtude.

De dois homens igualmente inocentes, ou igualmente réus, o forte e corajoso será absolvido, o fraco e tímido condenado, exatamente por causa deste raciocínio: "*Eu, juiz, devia encontrar-vos como réus de tal delito; tu, forte, soubeste resistir à dor, e por isso te absolvo; tu, fraco, cedeste, e por isso te condeno. Sinto que a confissão arrancada entre os tormentos não teria nenhuma força, mas eu vos atormentarei de novo, caso não confirmeis aquilo que confessastes*".

O êxito de uma tortura é, portanto, uma questão de temperamento e de cálculo, que varia em cada homem na proporção de sua força e de sua sensibilidade; tanto que com este método um matemático escolheria melhor neste caso do que um juiz: dada a força dos músculos e a sensibilidade das fibras de um inocente, encontrar o grau de dor que o fará confessar-se réu de um dado delito.

O exame de um réu é feito para conhecer a verdade; mas, se esta verdade dificilmente se descobre no ar, no gesto, na fisionomia de um homem tranqüilo, muito menos se descobrirá em um homem, em que as convulsões da dor alteram todos os sinais, pelos quais do rosto da maior parte dos homens transpira alguma vez, contra o seu querer, a verdade. Toda ação violenta confunde e faz desaparecer as mínimas diferenças dos objetos, motivo pelo qual se distingue por vezes o verdadeiro do falso.

Uma conseqüência estranha, que deriva necessariamente do uso da tortura, é que o inocente é posto em pior condição do que o réu; porque se ambos são submetidos ao tormento, o primeiro tem todas as combinações contrárias, pois ou confessa o delito, e é condenado, ou é declarado inocente, e sofreu uma pena indébita. Mas o réu tem um caso favorável para si; ou seja, quando, resistindo à tortura com firmeza, deve ser absolvido como inocente, trocou uma pena maior por uma menor. Portanto, o inocente só tem a perder, e o culpado pode ganhar.

Esta verdade é finalmente sentida, embora confusamente, por aqueles mesmos que dela se afastam. Não vale a confissão feita durante a tortura, se não for confirmada com juramento depois de terminada; todavia, se o réu não confirma o delito, é novamente torturado. Alguns doutores, e algumas nações não permitem esta infame petição de princípio, a não ser por três vezes; outras nações e outros doutores a deixam ao arbítrio do juiz.

É supérfluo duplicar a luz, citando os inumeráveis exemplos de inocentes que se confessaram réus por causa dos espasmos da tortura; não há nação nem era que não cite os seus; mas nem os homens mudam nem tiram conseqüências. Não há homem, que tenha impelido suas idéias para além das necessidades da vida, que alguma vez não corra para a natureza, que com vozes secretas e confusas o chama a si; o uso, tirano das mentes, o rejeita e o assusta.

O segundo motivo é a tortura que se faz aos supostos réus, quando em seu exame caem em contradição, como se o temor da pena, a incerteza do julgamento, o aparato e a majestade do juiz, a ignorância comum a quase todos os celerados e inocentes, não devam provavelmente fazer cair em contradição tanto o inocente que teme como o réu que procura ocultar-se; como se as contradições, comuns aos homens quando estão tranqüilos, não devam se multiplicar com a perturbação do espírito, inteiramente absorvido com o pensamento de salvar-se do perigo iminente.

Faz-se a tortura para descobrir se o réu o é por outros delitos além daqueles de que é acusado; o que equivale a este raciocínio: "*És réu de um delito e, portanto, é possível que o sejas de cem outros delitos: esta dúvida me pesa e quero entrar em acordo com o meu critério de verdade: as leis te atormentam, porque és réu, porque podes ser réu, porque quero que sejas réu*".

A tortura é feita em um acusado para descobrir os cúmplices de seu delito. Mas, se é demonstrado que ela não é um meio adequado para descobrir a verdade, como poderá servir para desvelar os cúmplices, que é uma das verdades a serem descobertas? Como se o homem que acusa a si mesmo não acuse mais facilmente os outros. É justo atormentar os homens por causa do delito de outrem? Não se descobrirão os cúmplices a partir do exame das testemunhas, do exame do réu, das provas e do corpo de delito, em suma, de todos os mesmos meios que devem servir para descobrir o delito no acusado? Os cúmplices, além do mais, fogem imediatamente depois da prisão do companheiro; a incerteza de sua sorte os condena por si só ao exílio, e livra a nação do perigo de novas ofensas, enquanto a pena do réu que está nas forças obtém o seu único fim, isto é, o de afastar, com o terror, os outros homens de um delito semelhante.

Outro motivo ridículo da tortura é a purgação da infâmia, isto é, um homem julgado infame pelas leis deve confirmar seu depoimento

com o deslocamento de seus ossos. Este abuso não deveria ser tolerado no século dezoito. Acredita-se que a dor, que é uma sensação, purgue a infâmia, que é mera relação moral. Seria ela talvez um crisol? E a infâmia seria talvez um corpo misto impuro? Todavia, a infâmia é um sentimento não sujeito nem às leis, nem à razão, mas à opinião comum. A tortura em si causa uma real infâmia a quem é sua vítima. Com este método, portanto, se retirará a infâmia provocando a infâmia.

Não é difícil remontar à origem desta lei ridícula, porque os próprios absurdos, que são adotados por uma nação inteira, sempre têm alguma relação a outras idéias comuns e respeitadas pela própria nação. Este uso parece tomado das idéias religiosas e espirituais, que têm tanta influência sobre os pensamentos dos homens, sobre as nações e sobre os séculos. Um dogma infalível nos assegura que as manchas contraídas pela fraqueza humana, e que não mereceram a ira eterna do Grande Ser, devem ser purgadas por um fogo incompreensível; ora, a infâmia é uma mancha civil; e como a dor e o fogo retiram as manchas espirituais e incorpóreas, por que os espasmos da tortura não retirarão a mancha civil, que é a infâmia? Eu creio que a confissão do réu, que em alguns tribunais exige-se como essencial para a condenação, tenha uma origem não diferente: porque no misterioso tribunal de penitência a confissão dos pecados é parte essencial do sacramento. Eis como os homens abusam dos lumes mais seguros da Revelação; e como estes são os únicos que subsistem nos tempos de ignorância, assim a eles recorre a dócil humanidade em todas as ocasiões, e deles faz as mais absurdas e distantes aplicações.

C. Beccaria,
Dos delitos e das penas.

IMMANUEL KANT

A reviravolta "crítica" do pensamento ocidental

"A metafísica, da qual tenho o destino de estar enamorado... [...]".

"Tive de suprimir o saber para dar lugar à fé".

"Sapere aude! *Tem a coragem de servir-te de tua inteligência.*"

"*Duas coisas enchem o espírito de admiração e de reverência sempre novas e crescentes, quanto mais freqüente e longamente o pensamento nelas se detém: o céu estrelado acima de mim e a lei moral dentro de mim*".

Immanuel Kant

Capítulo décimo sétimo

Kant e a fundação da filosofia transcendental

Kant e a fundação da filosofia transcendental

I. A vida, a obra e os desenvolvimentos do pensamento de Kant

• Immanuel Kant nasceu em 1724 em Königsberg, cidade da Prússia Oriental, de modesta família de artesãos. Depois de freqüentar o severo *Collegium Fridericianum*, de inspiração pietista, em 1740 inscreveu-se na Universidade da cidade natal, onde freqüentou cursos de ciência e de filosofia, terminando o ciclo de estudos em 1747. De 1747 a 1754 foi preceptor. Em 1755 obteve a livre docência e entrou na Universidade de Königsberg, onde permaneceu até 1770, quando se tornou professor ordinário com a dissertação *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Entre 1770 e 1781 dá-se o momento decisivo da formação de seu sistema: em 1781 saiu a primeira edição da *Crítica da razão pura* (a segunda em 1787), que foi seguida pela *Crítica da razão prática* (1788) e pela *Crítica do juízo* (1790). Em 1794 foi intimado a não insistir sobre idéias por ele expressas em matéria de religião na obra *A religião nos limites da simples razão*; Kant não retratou suas idéias, mas calou-se. No entanto, enquanto viam a luz outras obras importantes como *Para a paz perpétua* (1795) e *A metafísica dos costumes* (1797), seu criticismo transcendental era transformado radicalmente em sentido idealista-espiritualista por Fichte; depois de certa oposição, Kant se fechou em hermético silêncio. Nos últimos anos tornou-se quase cego, perdeu a memória e a lucidez. Morreu em 1804.

Traços biográficos → § 1-2

• A "grande luz" que Kant disse ter apreendido em 1769, e que consistia no núcleo de sua futura "revolução copernicana", encontra uma primeira e prematura expressão na *Dissertação* de 1770, a qual se apresentava como uma "propedêutica" da metafísica, entendida como conhecimento dos princípios do intelecto puro. A verdadeira novidade do texto se referia ao conhecimento sensível, definido como *intuição*, e a concepção de espaço e de tempo, entendidos nem como realidades ontológicas nem como relações entre as coisas, e sim como *modos com os quais o sujeito capta sensivelmente as coisas.*

O conhecimento sensível é definido como intuição → § 3

1 A vida

Immanuel Kant nasceu em Königsberg, cidade da Prússia Oriental (hoje a cidade se chama Kaliningrado e pertence a um território sob a soberania russa), em 1724, de modesta família de artesãos, provavelmente de origem escocesa. Seu pai, João Jorge, era seleiro, e a mãe, Regina Reuter, era dona de casa. Muito numerosa, sua família foi duramente provada: nada menos que seis filhos

Immanuel Kant (1724-1804)
foi o pensador mais ilustre da era moderna:
operou na filosofia uma revolução
que ele próprio assimilou,
por causa de sua radicalidade,
à realizada por Copérnico na astronomia.

morreram em tenra idade. Em uma carta, com sentimentos de notável gratidão, Kant recorda os pais como modelos de honestidade e probidade e reconhece ter recebido deles excelente educação.

Mas é sobretudo a mãe que predomina na lembrança de Kant (quase como, no caso de santo Agostinho, a mãe Mônica). Regina Reuter lançou no espírito do filho "as sementes do bem" e as fez crescer; além disso, nos passeios pelo campo, fez nascer nele profundo sentimento pela beleza da natureza (destinado a ter grande importância na formação de uma parte do futuro sistema filosófico); por fim, estimulou de vários modos seu amor pelo conhecimento.

A marca da mãe, porém, fez-se sentir principalmente na educação religiosa. Regina Reuter não apenas criou o filho no rigorismo próprio do *pietismo* (uma corrente radical do protestantismo), mas quis também que sua formação escolar fosse marcada nesse sentido: por isso, matriculou Immanuel no *Collegium Fridericianum*, dirigido pelo pastor pietista F. A. Schultz, onde vigorava grande severidade, tanto nos conteúdos como nos métodos. Embora alguns aspectos da educação pietista fossem mais tarde contestados por Kant, permaneceram indeléveis nele algumas instâncias de fundo dessa seita, bem visíveis sobretudo em seus escritos morais.

Kant aprendeu muito bem o latim e mal o grego. Não leu os grandes clássicos da literatura e da filosofia gregas, o que, como veremos, repercutiria em sua própria filosofia.

Em 1740 matriculou-se na universidade de sua cidade natal, onde freqüentou os cursos de ciência e filosofia, terminando seus estudos em 1747.

O período que vai de 1747 e 1754 foi muito duro. Kant teve de trabalhar como preceptor para sobreviver, uma profissão para a qual não se inclinava muito. Seus biógrafos destacam que esse deve ter sido um verdadeiro período de miséria, dado que os funerais de seus genitores foram realizados à custa do erário público. Mas, apesar dessas condições desfavoráveis, Kant estudou muito nesse período, atualizando-se e lendo tudo o que então se escrevia, sobretudo nos campos que mais o interessavam, como as ciências e a filosofia.

Em 1755, conseguiu o doutorado e a docência universitária, ingressando na universidade de Königsberg na qualidade de livre-docente. Naquela época, o livre-docente era pago proporcionalmente ao número de horas de ensino e ao número de alunos que seguiam seus cursos: é compreensível, então, que a tarefa de Kant não fosse nada fácil. Ensinou na universidade como livre-docente até 1770, ano em que venceu o concurso para professor efetivo, com a dissertação *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Em 1758, já se havia apresentado em um concurso. Mas perdeu, pois foi preferido outro, destinado a permanecer como total nulidade. Recordamos o fato só para mostrar um dos traços salientes do caráter moral de Kant. Ele tinha verdadeira aversão por qualquer forma de carreirismo, era estranho a todas as manobras acadêmicas e alheio a qualquer forma de adulação em relação a protetores poderosos. E pagou inteiramente o preço de confiar sua carreira exclusivamente a suas próprias forças, com extrema dignidade, desprendimento e determinação.

O que interessava a Kant eram o saber e a pesquisa, não a carreira, nem a fama ou as riquezas, como o demonstram ainda outros acontecimentos interessantes. Em 1778, na qualidade de ministro, o barão von Zedlitz lhe ofereceu uma cátedra em Halles, onde o estipêndio era o triplo e os estudantes muito mais numerosos do que em Königsberg. Mas ele recusou, não desistindo de sua recusa nem mesmo quando o ministro, para convencê-lo, ofereceu-lhe também outro cargo.

O período entre 1770 e 1781 constituiu o momento decisivo da formação do sistema kantiano. De sua longa meditação, nasceu a primeira *Crítica* (*Crítica da razão pura,* 1781), à qual se seguiram as outras grandes obras que contêm o pensamento maduro do nosso filósofo, particularmente as duas outras *Críticas*: a *Crítica da razão prática,* em 1788, e a *Crítica do juízo,* em 1790.

Os últimos anos da vida do filósofo foram perturbados sobretudo por dois acontecimentos. Em 1794, Kant foi intimado a não insistir nas idéias por ele expressas sobre a religião na obra *A religião nos limites da pura razão*. Morto o rei Frederico II (1786), filoiluminista, havia assumido Frederico Guilherme II que, despedindo von Zedlitz (grande apreciador de Kant), entrincheirou-se em posições reacionárias. Kant obedeceu. Não se retratou de suas idéias, mas calou-se, sustentando ser esse seu dever de súdito e argumentando que, se é verdade que a mentira nunca deve ser dita, não é menos verdadeiro que a verdade nem sempre deve ser abertamente proclamada. Trata-se de um episódio que não agrada a muitos de seus biógrafos, mas que é coerente com a personagem.

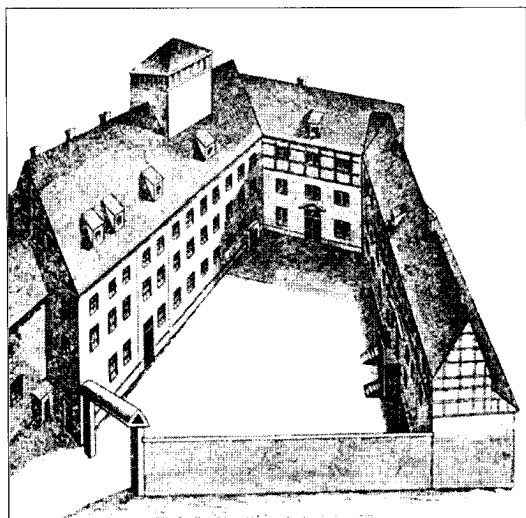
Na ilustração, o Collegium Fredericianum *de Königsberg, onde estudou o jovem Kant, em uma gravura da época.*

O outro acontecimento tem dimensão histórica mais acentuada. O criticismo transcendental vinha sendo interpretado e desenvolvido no sentido de um idealismo espiritualista, especialmente por obra de Fichte, que Kant havia ajudado muito no início da carreira. Esse desdobramento, que envolveria o criticismo e o transformaria radicalmente, era fatal: o Iluminismo já se havia esgotado, nascia um novo clima cultural e, nesse clima, como veremos, o criticismo transcendental *devia* necessariamente se desenvolver em sentido idealista. Kant lutou durante certo tempo, mas depois, compreendendo provavelmente que aquela interpretação de seu pensamento era inexorável, fechou-se em hermético silêncio.

Os anos da velhice foram os piores para Kant, atingido pelo maior mal que pode ocorrer a um homem de estudos: tornou-se quase cego, perdeu a memória e a lucidez intelectual. E extinguiu-se em 1804, reduzido quase que a uma vida vegetativa.

O riquíssimo anedotário que floresceu sobre ele o mostra em seus traços mais característicos: nunca se afastou das proximidades de Königsberg, era prussianamente metódico, muito escrupuloso e extremamente apegado aos hábitos; mantinha o despertar matinal sempre à mesma hora (às cinco!) e sempre à mesma hora, com regularidade cronométrica, o passeio da tarde; era sempre pontualíssimo às aulas e sempre fiel a seus deveres.

Em uma carta famosa, Herder o descreve muito bem: testa larga, como que construída de propósito para pensar; sempre sereno, arguto e erudito; aberto a todas as instâncias da cultura contemporânea, Kant sabia valorizar tudo e tudo canalizava "para um conhecimento sem preconceitos da *natureza* e para o valor moral dos *homens*".

Esta última afirmação é a que melhor resume Kant que, falando de si mesmo, nos diz a mesma coisa com palavras um pouco diferentes, na conclusão de sua *Crítica da razão pura:* "Duas coisas enchem o espírito de admiração e de reverência sempre nova e crescente, quanto mais freqüente e longamente o pensamento nelas se detém: o céu estrelado acima de mim e a lei moral dentro de mim".

E essa afirmação, "o céu estrelado acima de mim e a lei moral dentro de mim", foi inscrita inclusive em seu túmulo. Com efeito, ela constitui a marca mais autêntica tanto do homem como do filósofo Immanuel Kant, como veremos.

2 Os escritos de Kant

A riquíssima produção de Kant divide-se em dois grandes grupos de escritos: os "pré-críticos" e (como já acenamos) os chamados "críticos", ou seja, aqueles em que Kant expõe sua filosofia "crítica", já perfeitamente delineada e madura.

A série dos escritos pré-críticos termina com a *Dissertação* de 1770, que marca a aquisição parcial daquele ponto de vista que, aprofundado nos anos seguintes, levará em 1781 à formulação perfeita do criticismo transcendental, que se desdobra depois em todos os seus aspectos nas obras posteriores.

Eis a relação dos escritos principais, precedidos do ano de publicação:

a) Escritos pré-críticos

1746: *Pensamentos sobre a verdadeira avaliação das forças vivas*
1755: *História natural universal e teoria do céu*
1755: *De igne* (dissertação de doutorado)
1755: *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova delucidatio* (tese de docência universitária)
1756: *Os terremotos*
1756: *Teoria dos ventos*
1756: *Monadologia física*
1757: *Projetos de um colégio de geografia física*
1759: *Sobre o otimismo*
1762: *A falsa sutileza das quatro figuras silogísticas*
1763: *O único argumento possível para demonstrar a existência de Deus*
1763: *Ensaio para introduzir em metafísica o conceito de grandezas negativas*
1764: *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*
1764: *Pesquisa sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*
1665: *Informe sobre a orientação das lições para o semestre de inverno 1765-1766*
1766: *Sonhos de um visionário esclarecidos com os sonhos da metafísica*
1770: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (com esta obra, Kant tornou-se professor efetivo).

b) Escritos críticos

1781: *Crítica da razão pura*
1783: *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira se apresentar como ciência*
1784: *Idéias de uma história universal do ponto de vista cosmopolita*
1784: *Resposta à pergunta: O que é o Iluminismo?*
1785: *Fundamentação da metafísica dos costumes*
1786: *Princípios metafísicos da ciência da natureza*
1788: *Crítica da razão prática*
1790: *Crítica do juízo*
1793: *A religião nos limites da pura razão*
1795: *Pela paz perpétua*
1797: *A metafísica dos costumes*
1798: *O conflito das faculdades*
1802: *Geografia física*
1803: *A pedagogia*

3 A "grande luz" de 1769 e a gênese do criticismo kantiano

Muitos dos escritos pré-críticos são em grande medida interessantes, mas apenas para compreender a fase de "incubação" da grande intuição que levou à fundação da filosofia "crítica", com suas grandes e originais descobertas teóricas.

Como tais, eles interessam pela reconstrução da evolução de seu pensamento, mais que em si e por si. Se Kant tivesse parado nos escritos da década de 1760, ou mesmo na *Dissertação* de 1770, a história da filosofia não poderia se ocupar dele a não ser marginalmente. Com efeito, nos escritos pré-críticos substancialmente oscila entre o empirismo e o racionalismo e não individua uma nova linha a seguir.

Entre os muitos sinais indicativos, no âmbito das conspícuas oscilações que se encontram nesses escritos, recordaremos um bastante significativo, e até quase emblemático. Justamente nos *Sonhos de um visionário*, que é o escrito mais antimetafísico, Kant

faz esta afirmação, que lança muitíssima luz sobre seu pensamento e sobre seu longo itinerário espiritual: "A metafísica, da qual tenho *o destino de estar enamorado* [...]". Mas este foi um destino no qual o enamorado não alcançou o objeto de seu amor, ou o alcançou segundo uma perspectiva completamente nova e de modo totalmente original e imprevisível, como veremos.

E a esta perspectiva radicalmente nova abriu o caminho uma "grande luz", que Kant disse ter tido em 1769. Trata-se da "luz" que devia levá-lo àquela que ele chamará de sua "revolução copernicana", que lhe permitirá a superação tanto do racionalismo como do empirismo, e também do dogmatismo e do ceticismo, e abrirá uma nova era do filosofar. Todavia, esta revolução implicava um repensar radical de todos os problemas até esse momento por ele pesquisados.

Em 1770 tornou-se vacante a cátedra de lógica e de metafísica, e assim Kant escreveu sua dissertação *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, como título para apresentar-se ao concurso, enquanto a "grande luz" iluminara apenas *uma parte* dos problemas. Nasce, assim, uma obra a meio caminho entre velho e novo, mas interessantíssima, porque constitui uma espécie de "balancete intermediário".

A *Dissertação* se apresenta como uma "propedêutica" da metafísica, entendida como conhecimento dos princípios do intelecto puro. Kant quer, portanto, em primeiro lugar estabelecer a diferença que existe entre:

1) conhecimento *sensível*;

2) conhecimento *inteligível*.

1) O primeiro é constituído pela "receptividade" do sujeito, o qual sofre certa afecção pela presença do objeto. Como tal, o conhecimento sensível me representa as coisas *uti apparent* e não *sicut sunt*, ou seja, as coisas como aparecem ao sujeito e não como são "em si", e por isso me apresenta *fenômenos*, que quer dizer justamente (do grego *phainesthai*) as coisas como se manifestam ou aparecem (tese que Kant não sente necessidade de demonstrar porque constituía um lugar comum em seu tempo).

2) O conhecimento intelectivo é, ao contrário, a faculdade de representar os aspectos das coisas que, por sua própria natureza, não são captados com os sentidos. As coisas como são captadas pelo intelecto são *noumeni* (do grego *noein*, que quer dizer "pensar") e me reapresentam as coisas *sicut sunt* (como são). Conceitos do intelecto são, por exemplo, os de "possibilidade", "necessidade", e semelhantes, que, obviamente, não derivam dos sentidos. Sobre tais conceitos se fundamenta a metafísica.

Deixando a questão do conhecimento intelectivo, sobre a qual Kant se apresenta um pouco incerto e oscilante, evidentemente pelo motivo que não teve tempo de estender também a ela a "grande luz", vejamos a novidade expressa a propósito do conhecimento sensível. Este é *intuição*, enquanto é conhecimento imediato. Mas todo conhecimento sensível ocorre no "espaço" e no "tempo", pois não é possível haver alguma representação sensível, a não ser espacialmente e temporalmente determinada. O que são, então, "espaço" e "tempo"? Não são, como se afirma, propriedades das coisas, ou seja, realidades ontológicas (o newtoniano Clarke os havia considerado até mesmo atributos divinos), e nem sequer simples relações entre os corpos (como queria Leibniz): eles são as *formas da sensibilidade*, ou seja, as condições estruturais da sensibilidade. Espaço e tempo desse modo se configuram não como modos de ser das coisas, e sim como *modos com os quais o sujeito capta sensivelmente as coisas*. Não é o sujeito que se adequa ao objeto ao conhecê-lo, mas vice-versa, o objeto é que se adequa ao sujeito. Esta é a "grande luz", ou seja, a grande intuição de Kant, que agora devemos ver em seu pleno desabrochar na *Crítica da razão pura*.

II. A "Crítica da razão pura"

• Para Kant, a natureza do *conhecimento científico*, isto é, do *verdadeiro conhecimento*, consiste em ser uma "síntese a priori". O conhecimento científico, com efeito, consta essencialmente de juízos *universais* e *necessários* ("a priori"), os quais além disso *incrementam continuamente o conhecer* (mediante a "síntese" entre conceitos heterogêneos); são *sintéticos a priori* muitos juízos da matemática e da física (por exemplo: "5 + 7 = 12"; "a linha mais curta entre dois pontos é a linha reta"; "em todas as transformações do mundo corpóreo, a quantidade da matéria permanece constante" etc.). Além da aritmética, da geometria e da física, também a metafísica pretende operar com juízos sintéticos a priori; trata-se porém de ver se *com fundamento ou não*. É preciso portanto ver antes de tudo qual é *o fundamento da síntese a priori*.

O problema crítico; a síntese a priori e seu fundamento → § 1

• Até Kant tentou-se explicar o conhecimento supondo que fosse o sujeito que devia girar ao redor do objeto; mas desse modo muitas coisas permaneciam não explicadas, e Kant *supôs* então *que fosse o objeto que devia girar ao redor do sujeito*, assim como Copérnico tinha suposto que fosse a terra que girava em torno do sol, e não vice-versa; em poucas palavras, das coisas não conhecemos *a priori a não ser o que nós mesmos nelas colocamos*, e portanto *o fundamento dos juízos sintéticos a priori é o próprio sujeito com as leis de sua sensibilidade e de seu intelecto*. Neste sentido devemos entender o termo "transcendental", que se refere às *estruturas a priori da sensibilidade e do intelecto humanos*, estruturas que representam as *condições* sem as quais não é possível nenhuma experiência de nenhum objeto: o transcendental é portanto *a condição da cognoscibilidade* (da *intuibilidade* e da *pensabilidade*) *dos objetos, é aquilo que o sujeito põe nas coisas no próprio ato de conhecê-las*.

A "revolução copernicana" de Kant e o conceito de "transcendental" → § 2

• Nosso conhecimento divide-se em "dois troncos" diferentes por natureza: conhecimento sensível e conhecimento intelectivo. Mediante o sentido os objetos nos são "dados", enquanto mediante o intelecto eles são "pensados". A doutrina do sentido e da sensibilidade é chamada por Kant de "estética" (do grego *aísthesis*, "sensação"): a *estética transcendental* é, portanto, a doutrina que estuda as estruturas da sensibilidade, o modo com o qual o homem forma seu conhecimento sensível.

O elemento peculiar do conhecimento sensível é a *intuição*, que verte sobre o *fenômeno* (de *phainómenon*, "aparição"), isto é, a coisa não como é em si mesma, mas como "aparece" a nós.

O conhecimento sensível no qual estão concretamente presentes as sensações é a *intuição empírica*; a "forma" da sensibilidade, considerada prescindindo da matéria (das sensações concretas) é, ao contrário, a *intuição pura*.

A estética transcendental estuda a estrutura da sensibilidade. As formas espaço e tempo → § 3

Ora, as "intuições puras" ou "formas" da sensibilidade são apenas duas: o *espaço*, forma do sentido externo; e o *tempo*, forma do sentido interno. Espaço e tempo têm portanto *realidade empírica*, porque nenhum objeto pode ser dado aos sentidos sem subjazer a eles, e têm *idealidade transcendental*, porque *não* inerem às coisas como sua propriedade, mas são apenas formas da *nossa* intuição sensível.

• A segunda fonte do conhecimento humano é o *intelecto*, cujos elementos peculiares não são as intuições (o intelecto humano para Kant não "intui"), mas os conceitos.

A ciência do intelecto em geral é a *lógica*: *a lógica transcendental estuda*, portanto, *a origem dos conceitos e se ocupa especificamente dos conceitos que se referem a priori aos objetos.*

Ora, a lógica transcendental consiste de duas partes, a analítica e a dialética, e a *analítica transcendental* (de *análysis*, "dissolver alguma coisa em seus elementos") *pesquisa* especificamente *os conceitos a priori e os princípios do intelecto humano sem os quais nenhum objeto pode ser pensado.*

A analítica transcendental → § 4

Apenas a sensibilidade é intuitiva, enquanto o intelecto é discursivo: por isso os conceitos do intelecto são *funções* que *unificam, ordenam, sintetizam* o multíplice dado das intuições puras (espaço e tempo) *em uma representação comum*: isto significa propriamente *pensar*, que é um *julgar*. O intelecto é, portanto, a *faculdade de julgar*, e os diversos modos com que ele unifica e sintetiza são os "conceitos puros" do intelecto, as *categorias*, as quais existem em número de *doze*, porque correspondem às doze formas de juízos individuadas pela lógica formal clássica. Kant justifica o valor das categorias através da *dedução transcendental*, isto é, com a *justificação da pretensão de sua validade cognoscitiva*: daí resulta que as categorias são *as condições de possibilidade de pensar algo como objeto de experiência.*

As formas de juízo: as categorias → § 4

O êxito final da "revolução copernicana" de Kant é que *o fundamento do objeto está no sujeito*: a unidade do objeto de experiência é constituída, na realidade, pela *unidade sintética do sujeito*, que Kant chama de "apercepção transcendental" ou "Eu penso". O *Eu penso* é a unidade originária e suprema da autoconsciência comandada pelas doze categorias: é, portanto, o *princípio supremo de todo o conhecimento humano.*

A apercepção transcendental → § 4

• As intuições e os conceitos são *heterogêneos* entre si. Daqui surge o problema de um terceiro termo que seja homogêneo à categoria e ao fenômeno, e que torne possível a aplicação da primeira ao segundo.

Ora, Kant indica este intermediário com o nome de *esquema transcendental* e o individua no *tempo*, o qual é, com efeito, homogêneo tanto aos fenômenos, não podendo haver nenhuma representação empírica a não ser por meio dele, como às categorias, enquanto ele é forma a priori da sensibilidade. O *esquema* transcendental é, portanto, uma determinação *a priori* do tempo, e há um esquema para cada categoria; estes esquemas são produzidos pela *imaginação transcendental.*

O esquematismo transcendental é uma determinação a priori do tempo → § 5

• As conclusões da analítica transcendental se resumem dizendo que o conhecimento científico é, sim, universal e necessário por via das estruturas *a priori* contidas no sujeito que conhece, mas é conhecimento *fenomênico*. O fenômeno, porém, é o âmbito restrito das coisas assim como elas nos aparecem, enquanto ao redor dele há o âmbito bem mais vasto das coisas como são *em si mesmas*, um âmbito que escapa ao nosso conhecimento. Ao fenômeno, portanto, o intelecto humano pode contrapor apenas algo que *não é objeto dos sentidos, mas um objeto pensado apenas intelectivamente*: este algo é um ser inteligível, um *númeno*. O conceito de númeno é um "conceito problemático", no sentido de que ele não contém nenhuma contradição, e como tal nós o podemos *pensar*, porém não *efetivamente conhecer*; mas é também um *conceito necessário, a fim de que a intuição sensível não seja estendida até as coi-*

Diferença entre fenômeno e númeno → § 6

sas em si mesmas: o conceito de número é, portanto, apenas um conceito limite para circunscrever as pretensões da sensibilidade, e por isso de uso puramente negativo.

• A segunda parte da lógica transcendental é a *dialética transcendental*, que constitui uma *crítica do intelecto em relação a seu uso hiperfísico, com o fim de desvelar a aparência de suas estruturais presunções infundadas*, isto é, a aparência das *involuntárias, naturais e inevitáveis* ilusões em que o intelecto cai quando tenta lançar-se para além da experiência possível.

A dialética transcendental e a faculdade da razão em sentido específico → § 7

A dialética transcendental estuda a *razão* e suas estruturas; neste sentido específico, a "razão" é para Kant o próprio intelecto *na medida em que se lança para além do horizonte da experiência possível*, e é por isso chamada também de "faculdade do incondicionado", da metafísica; esta, todavia, destina-se a permanecer pura *exigência do absoluto*, incapaz de atingir o próprio absoluto por meio do conhecimento.

Enquanto o intelecto é a faculdade de *julgar*, a "razão" é, ao contrário, a faculdade de *silogizar*, isto é, de operar sobre puros conceitos e juízos, deduzindo mediatamente conclusões particulares a partir de princípios supremos e não condicionados.

Ora, da tábua dos silogismos Kant deduz a tábua dos conceitos puros da razão, que ele chama "Idéias" em sentido técnico; e, uma vez que existem três tipos de silogismo (*a*. categórico; *b*. hipotético; *c*. disjuntivo), conseqüentemente as Idéias são três:

a) Idéia *psicológica* (alma);
b) Idéia *cosmológica* (mundo como unidade metafísica);
c) Idéia *teológica* (Deus).

Diferentemente das Idéias platônicas, que eram transcendentes em relação à razão, em Kant as Idéias se tornam os conceitos supremos da razão, no sentido de supremas "formas" ou *exigências estruturais* da razão.

A psicologia racional → § 7

A primeira das três Idéias racionais (o primeiro "incondicionado") é a da *alma*. A *psicologia racional* visa a encontrar o princípio incondicionado (transcendente), o sujeito absoluto, do qual derivariam todos os fenômenos psíquicos; ao tentar isso, a razão cai necessariamente em "erros transcendentais", em *paralogismos*, isto é, em silogismos cujo termo médio (o *Eu penso*) usa-se subrepticiamente em dois significados diferentes (primeiro como unidade sintética da apercepção, depois como *unidade ontológica substancial*).

A idéia do cosmo → § 7

A segunda idéia racional (o segundo "incondicionado"), objeto da *cosmologia racional*, é a do *mundo*, entendido não apenas como conjunto de fenômenos regulados por leis, mas como totalidade ontológica vista nas suas causas numênicas últimas. As ilusões transcendentais em que cai a razão a este respeito comandam uma série de *antinomias*, em que "tese" e "antítese", ambas racionalmente defensáveis, todavia se anulam mutuamente. Ora, a antinomia da razão pura é superada demonstrando que ela é meramente dialética: é o conflito de uma aparência que deriva da aplicação da Idéia da totalidade absoluta, que vale unicamente como condição das coisas em si, aos fenômenos que existem, ao contrário, apenas na representação e como regresso sucessivo.

A idéia de Deus → § 7

A terceira Idéia racional é *Deus*: é a Idéia de um incondicionado supremo e condição de todas as coisas. Neste caso trata-se propriamente de um Ideal, porque Deus é *modelo* de todas as coisas. Todavia, este Ideal racional nos deixa na total ignorância a respeito da *existência* de tal ser; daqui as "provas" da *existência* de Deus, que a metafísica elaborou desde a antiguidade, e que para Kant são apenas três:

1) a *prova ontológica a priori* (Anselmo, Descartes, Leibniz), a qual parte do conceito puro de Deus como perfeição absoluta para deduzir sua existência;

2) a *prova cosmológica* que, ao contrário, parte da experiência e infere Deus como causa;

3) a *prova físico-teológica* (ou *físico-teleológica*), que remonta a Deus partindo da variedade e da finalidade do mundo.

Em última análise, o segundo e o terceiro argumento se deixam remeter ao argumento ontológico, o qual cai no erro (na ilusão transcendental) de trocar o predicado lógico com o real: do conceito de Ente perfeitíssimo, com efeito, não se pode extrair a *existência real*, porque a proposição que afirma a existência de uma coisa não é analítica, mas *sintética*.

O resultado de toda a *Crítica da razão pura*, portanto, é que uma metafísica como *ciência* é impossível, porque a síntese *a priori* metafísica pressuporia um intelecto intuitivo, isto é, um intelecto diferente do intelecto humano.

O emprego "regulador" das Idéias → § 7

As Idéias *não* têm um uso *constitutivo* de conhecimentos (como o têm, ao contrário, as categorias); todavia, elas podem ser usadas corretamente de modo *regulador*, isto é, como *esquemas* para ordenar a experiência e para dar-lhe a maior unidade possível, como *regras* para sistematizar os fenômenos de modo orgânico. As Idéias *não* alargam, portanto, nosso conhecimento dos fenômenos, mas simplesmente *unificam* o conhecimento, regulando-o organicamente; e tal unidade é a unidade do sistema, que serve para promover e estimular o intelecto na busca ao infinito. Este é justamente o uso positivo da razão e das Idéias.

Ao númeno, todavia, há uma via de acesso: é a via da ética. A razão e as Idéias, com efeito, fornecem a passagem natural do âmbito teórico para o prático.

1 O problema crítico

1.1 A síntese a priori e seu fundamento

Kant achava que podia concluir rapidamente (logo depois da *Dissertação)* uma obra na qual "a grande luz" recebida em 1769 pudesse iluminar *todos* os problemas. No entanto, essa obra exigiu nada menos que doze anos de meditação: a *Crítica da razão pura* só viu a luz em 1781. Em 1783, Kant publicava os *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira se apresentar como ciência*, para esclarecer a *Crítica*, que não havia sido compreendida, e, em 1787, publicaria a segunda edição da *Crítica*, com algumas explicitações importantes.

Com efeito, nesse período de intenso trabalho, Kant conseguiu resolver os problemas que o vinham preocupando, e que dependiam todos deste problema fundamental: uma vez que a natureza do *conhecimento científico* (ou seja, a natureza do *verdadeiro conhecimento)* consiste em ser uma "síntese a priori", qual é a natureza da síntese a priori e qual é o *fundamento* que a torna possível?

Conseqüentemente, conseguindo-se estabelecer qual a natureza e o fundamento da "síntese a priori", poder-se-á resolver com facilidade o problema de como e por que são possíveis as ciências matemático-geométricas e a ciência física, e se poderá, por fim, resolver o problema se é ou não possível uma "metafísica como *ciência*", ou então, se isso não for possível, por que a razão humana se sente tão irresistivelmente atraída pelas questões metafísicas.

Mas, como se trata de um ponto chave, e como de sua compreensão depende a compreensão de toda a filosofia de Kant, é preciso aprofundar convenientemente essa questão.

1.2 Os juízos sobre os quais se funda o conhecimento humano

O conhecimento científico (ou seja, o verdadeiro conhecimento) consta fundamentalmente de proposições ou de juízos *universais* e *necessários* e, ainda por cima, *incrementa continuamente o conhecimento*. Então, que tipos de juízos são os de que se vale a ciência?

Critik
der
reinen Vernunft

von
Immanuel Kant
Professor in Königsberg.

Riga,
verlegts Johann Friedrich Hartknoch
1781.

Frontispício da Crítica da razão pura *de I. Kant, publicada em Riga em 1781.*
Kant afirmava poder levar a cabo rapidamente uma obra em que a "grande luz" tida em 1769 pudesse esclarecer todos os problemas; todavia, foram-lhe necessários mais de dez anos de meditação.

Para responder a esse problema é preciso examinar a teoria dos juízos, ver quais e quantos são e, depois, estabelecer quais deles são próprios da ciência.

Um juízo consiste na conexão de dois conceitos, dos quais um (*A*) cumpre a função de sujeito e o outro (*B*) cumpre a função de predicado.

1) O conceito que funciona como predicado (*B*) pode estar contido no conceito que funciona como sujeito (*A*) e, portanto, pode ser extraído por pura análise do sujeito. Então, o juízo é "analítico", como quando, por exemplo, digo que "todo *corpo* é *extenso*". O *conceito* de "extensão", com efeito, é sinônimo de "corporeidade" e, assim, quando digo "todo corpo é extenso" nada mais faço do que explicar e explicitar aquilo que se entende por "corpo".

2) Mas o conceito que funciona como predicado (*B*) também pode não se encontrar implícito no conceito que funciona como sujeito (*A*) e, no entanto, confluir para ele. Então, o juízo é "sintético", porque o predicado (*B*) *acrescenta* ao sujeito (*A*) algo que não é extraível dele por mera análise. Por exemplo, quando digo "todo corpo é pesado" pronuncio um juízo sintético, porque o conceito de "pesado" *não* pode ser extraído por pura análise do conceito de "corpo", tanto que, desde Aristóteles, por muito tempo considerou-se que alguns corpos (terra e água) fossem pesados por sua própria natureza e outros corpos (ar e fogo), por sua natureza, ao contrário, fossem leves.

1.3 O juízo analítico

O *juízo analítico* é um juízo que formulamos *a priori*, sem necessidade de recorrer à experiência, dado que, com ele, expressamos de modo diferente o mesmo conceito que expressamos no sujeito. Conseqüentemente, ele é *universal* e *necessário*, mas não *amplificador* do conhecer. Portanto, a ciência se vale amplamente desses juízos para esclarecer e explicar muitas coisas, mas *não* se baseia neles quando amplia seu próprio conhecimento. O juízo típico da ciência, portanto, não pode ser o juízo analítico a priori.

1.4 O juízo sintético a posteriori

O *juízo sintético*, ao contrário, amplia sempre o meu conhecimento, à medida que me diz sempre algo de novo do sujeito, que não estava contido implicitamente nele. Ora, os juízos sintéticos mais comuns são aqueles que formulamos baseando-nos na experiência, ou seja, os juízos experimentais.

Os juízos experimentais, portanto, são todos *sintéticos* e, como tais, "ampliadores do conhecer". Entretanto, a ciência não pode se basear neles porque, precisamente por dependerem da experiência, são todos *a posteriori* e, como tais, *não* podem ser *universais* e *necessários*. Dos juízos de experiência podemos, quando muito, extrair algumas generalizações, mas *nunca a universalidade e a necessidade.*

1.5 O juízo sintético a priori

Portanto, está claro que a ciência se baseia em um terceiro tipo de juízos, ou seja,

no tipo de juízo que, a um só tempo, une a *aprioridade,* ou seja, a *universalidade* e a *necessidade,* com a *fecundidade,* e portanto a "sinteticidade". Os juízos constitutivos da ciência são juízos "sintéticos a priori". Kant está certíssimo de que assim é.

Todas as operações aritméticas, por exemplo, são "síntese a priori". O juízo 5 + 7 = 12 não é analítico, mas sintético: com efeito, nós recorremos aos dedos das mãos quando contamos (deve-se pensar também nas operações que realizamos com o ábaco), ou seja, à *intuição,* graças à qual nós *vemos* nascer (sinteticamente) o novo número correspondente à soma.

O mesmo vale para os juízos da geometria. Escreve Kant: "A proposição de que a linha reta é a mais breve entre dois pontos é uma proposição sintética, porque o conceito de reta não contém determinações de quantidade, mas só de qualidade." O conceito de linha "mais breve" (qualidade), portanto, é totalmente acrescentado, não podendo ser extraído por nenhuma análise do conceito de "linha reta". Entretanto, aqui deve-se recorrer à ajuda da intuição, somente mediante a qual é possível a síntese.

Analogamente, o juízo da física segundo o qual "em todas as mudanças do mundo corpóreo a quantidade da matéria permanece invariada" é um juízo sintético a priori, porque, como diz Kant, "no conceito de matéria eu não penso a permanência, mas somente a sua presença no espaço, no sentido de que o preenche. Por isso, eu ultrapasso realmente o conceito de matéria para acrescentar-lhe a priori algo que eu não pensava naquele conceito. Portanto, a proposição não é analítica, mas sintética e, no entanto, pensada a priori". E o mesmo vale para todas as proposições fundamentais da física.

Também a metafísica, pelo menos em suas pretensões, opera com juízos sintéticos a priori; trata-se, porém, de ver se com *fundamento* ou então *sem fundamento.*

1.6 O fundamento dos juízos analíticos e sintéticos a posteriori e o problema dos juízos sintéticos a priori

Chegamos assim ao ponto mais importante: uma vez estabelecido que o saber científico é constituído por juízos sintéticos a priori, se descobrirmos qual é o *fundamento da síntese a priori,* poderemos resolver todos os problemas relativos ao conhecimento humano, à sua estatura, aos seus âmbitos legítimos, aos seus limites e ao seu horizonte.

Em suma, poderemos estabelecer em geral o valor e os limites do conhecimento humano.

E é precisamente isso que Kant se propõe a fazer com sua *Crítica.*

Mas procuremos formular melhor a questão, relacionando-a também com o problema do fundamento das outras formas de juízo.

1) O fundamento dos juízos *analíticos a priori* é logo estabelecido: tratando-se de juízos nos quais o sujeito e o predicado se equivalem, então, quando os formulamos, nós nos baseamos no princípio de *identidade* e de *não-contradição.* Se, por exemplo, eu dissesse que o corpo não é extenso, estaria me contradizendo, como se dissesse que o corpo não é corpo (dado que corporeidade = extensão).

2) O fundamento dos juízos *sintéticos a posteriori,* visto que são juízos experimentais, é ao invés a experiência, por definição.

3) Os juízos sintéticos a priori não se baseiam no princípio de identidade (nem no correlato princípio de não-contradição), porque aquilo que eles conectam não é um predicado igual (correspondente) ao sujeito, mas diferente; também não se baseiam na experiência, porque são a priori, ao passo que tudo aquilo que deriva da experiência é *a posteriori* e, além disso, são *universais* e *necessários,* ao passo que tudo aquilo que deriva da experiência, como dissemos, nunca é universal nem necessário.

Eis, então, o problema de Kant: "O que é aqui a incógnita *X*, na qual se apóia o intelecto quando crê encontrar fora do conceito *A* um predicado *B*, estranho a ele e que, apesar disso, acredita estar conjugado a ele?"

A descoberta dessa incógnita X constitui o sumo do criticismo, vale dizer, aquilo a que Kant foi levado pela "grande luz" de 1769.

Examinemos, portanto, como é que Kant chegou à solução dessa incógnita. 1

2 A "revolução copernicana" realizada por Kant

2.1 O tipo de revolução que permitiu o nascimento das ciências e seu fundamento

Como ciência que determina a priori (e não empiricamente) seu sujeito, a matemática já se constituiu tal há muito

tempo, "com o maravilhoso povo dos gregos", por obra de um único homem. Inicialmente, realça Kant, a matemática teve de proceder por meio de tentativas incertas (especialmente entre os egípcios), mas depois, em certo momento, realizou-se uma transformação definitiva, que deve "ser atribuída a uma *revolução,* desencadeada pela feliz idéia de um só homem, com uma pesquisa tal que, depois dela, o caminho a seguir não poderia mais ser perdido, e a estrada segura da ciência já estava aberta e traçada para todos os tempos e por trajeto infinito [...]".

A geometria nasceu quando Tales (ou alguém em seu lugar) compreendeu que ela era uma *criação da mente humana* e que não dependia de nada mais além da mente humana.

Kant observa ainda que, muito tempo depois, o mesmo aconteceu com a física, que surgiu como ciência graças a uma "revolução" realizada no modo de pensar anterior.

Essa revolução deu-se mediante um deslocamento do baricentro da pesquisa física dos objetos para a razão humana e com a descoberta de que a razão encontra na natureza aquilo mesmo que nela coloca: "*A razão deve* (sem fantasiar em torno dela) *procurar na natureza, em conformidade com aquilo que ela própria nela coloca, aquilo que deve apreender dela,* e da qual nada poderia saber por si mesma. Assim, pela primeira vez, a física pôde ser posta no *caminho seguro da ciência,* do qual, há muitos séculos, ela nada mais era do que uma simples apalpadela".

Na metafísica, porém, registra-se um contínuo caminhar tateando e uma grande confusão. Em outras palavras, a metafísica permaneceu na fase pré-científica. Como é possível? *Será que é impossível que ela se constitua como ciência?* E, se assim fosse, por que então a natureza deu à razão humana tão forte tendência aos problemas metafísicos? Até agora erramos o caminho, ou será que não há caminho que leve a metafísica a se constituir como ciência?

A resposta a esse quesito, que coincide com a descoberta da incógnita *X*, de que já falamos, foi conseguida por Kant através de uma "revolução" que ele próprio definiu como "revolução copernicana".

Até então, tentara-se explicar o conhecimento supondo que o sujeito devia girar em torno do objeto. Mas, como desse modo muitas coisas permaneciam inexplicadas, Kant inverteu os papéis, *supondo que o objeto é que deveria girar em torno do sujeito.* Copérnico havia feito uma revolução análoga: dado que, mantendo a terra firme no centro do universo e fazendo os planetas girarem em torno dela, muitos fenômenos permaneciam inexplicados, ele pensou em mover a terra e fazê-la girar em torno do sol. Deixando de lado a metáfora, Kant considera que não é o sujeito que, conhecendo, descobre as leis do objeto, mas sim, ao contrário, que é o objeto, quando é conhecido, que se adapta às leis do sujeito que o recebe cognoscitivamente.

Vejamos a página de Kant, que abriu uma nova época no filosofar e que teve conseqüências de alcance histórico e teórico incalculáveis: "Até agora, admitia-se que todo o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos, mas todas as tentativas de estabelecer em torno deles alguma coisa a priori, por meio de conceitos, com os quais se teria podido ampliar nosso conhecimento, assumindo tal pressuposto, não conseguiram nada. *Portanto, finalmente, faça-se a prova de ver se não seríamos mais afortunados nos problemas da metafísica, formulando a hipótese de que os objetos devem se regular pelo nosso conhecimento,* o que se coaduna melhor com a desejada possibilidade de um conhecimento a priori, que estabeleça alguma coisa em relação aos objetos antes que eles nos sejam dados. Aqui, é exatamente como na primeira idéia de Copérnico que, vendo que não podia explicar os movimentos celestes admitindo que todo o exército dos astros girasse em torno do espectador, tentou ver se não teria melhor êxito fazendo girar o observador, e deixando ao invés os astros em repouso. Ora, na metafísica pode-se pensar em fazer uma tentativa semelhante [...]".

Com sua "revolução", portanto, Kant supôs que não é a nossa intuição sensível que se regula pela natureza dos objetos, mas que são os objetos que se regulam pela natureza de nossa faculdade intuitiva. Analogamente, ele supõe que não é o intelecto que deve se regular pelos objetos para extrair os conceitos, mas, ao contrário, que são os objetos, enquanto são pensados, que se regulam pelos conceitos do intelecto e se coadunam com eles. Em suma, para concluir, "das coisas, nós só conhecemos a priori *aquilo que nós mesmos nelas colocamos*". 2

O conceito kantiano de "transcendentais" como modos de conhecer a priori do sujeito

Agora, então, está claro qual é, para Kant, o "fundamento" dos juízos sintéticos a priori: *é o próprio sujeito que sente e pensa, ou melhor, é o sujeito com as leis de sua sensibilidade e de seu intelecto,* em sentido "transcendental".

Mas, antes de passar ao exame da sensibilidade e do intelecto, é preciso ainda esclarecer o significado do termo "transcendental", que atravessa de um lado a outro a *Crítica da razão pura,* e que tem importância basilar.

Kant usa esse termo com muita freqüência, a ponto de abusar, em várias acepções (alguns estudiosos, apenas na *Crítica da razão pura,* contaram nada menos que treze acepções diferentes), mas somente uma é a acepção verdadeiramente peculiar e inteiramente nova. Em sua nova acepção, Kant define o termo do seguinte modo: "Chamo 'transcendental' todo conhecimento que não se relaciona com objetos, mas sim com *nosso modo de conhecer os objetos,* enquanto possível a priori".

Muitos acharam essa concepção muito obscura e alguns contemporâneos a interpretaram grosseiramente. Mas, levando-se em conta o que já dissemos, é possível esclarecê-la com facilidade. Os "modos de conhecer a priori do sujeito" são a sensibilidade e o intelecto; Kant chama de transcendentais *os modos ou as estruturas da sensibilidade e do intelecto.* Essas estruturas, portanto, enquanto tais, são a priori, precisamente porque são próprias do sujeito e não do objeto, mas são estruturas de tal natureza que representam as *condições* sem as quais não é possível nenhuma experiência de nenhum objeto.

O transcendental, portanto, é *a condição da cognoscibilidade dos objetos* (a condição da *intuibilidade* e da *pensabilidade* dos objetos).

Uma referência à "revolução copernicana" tornará mais evidente o que estamos dizendo. Para a metafísica clássica, "transcendentais" eram as condições do ser enquanto tal, ou seja, aquelas condições sem as quais deixa de existir o próprio objeto; mas, depois da revolução kantiana, não é mais possível falar de condições do objeto em si, mas somente de condições do objeto-em-relação-ao-sujeito; o transcendental, portanto, se desloca do objeto para o sujeito. Em conclusão, "transcendental" é *aquilo que o sujeito põe nas coisas no próprio ato de conhecê-las,* no sentido que já explicamos e que pouco a pouco esclarecemos.

■ **Transcendental. O "transcendental" indica tanto as estruturas ou formas *a priori* que, inerentes ao sujeito, tornam possível qualquer experiência, quanto os conhecimentos relativos a estas estruturas (as quais são *a priori* justamente porque próprias do sujeito e não do objeto).**
É, portanto, *a condição da cognoscibilidade* (da *intuibilidade* e da *pensabilidade*) *dos objetos,* é *aquilo que o sujeito coloca nas coisas no próprio ato de conhecê-las.* Deve ser distinguido do "transcendente", que indica aquilo que ultrapassa qualquer possibilidade de experiência.

3 A estética transcendental e as formas a priori da sensibilidade

O conhecimento sensível

Nosso conhecimento se divide em "dois ramos", sempre admitidos pela filosofia, ou seja, conhecimento dos "sentidos" e conhecimento do "intelecto". Essas duas formas de conhecimento não são, como queria Leibniz, diferentes só em grau (conhecimento *obscuro* o primeiro, e conhecimento *claro* o segundo), mas também em natureza. Entretanto, Kant também admite "que provavelmente brotam de uma raiz comum, mas desconhecida para nós". Os objetos nos são "dados" pelos sentidos, ao passo que são "pensados" pelo intelecto.

Será preciso, então, estudar separadamente as duas formas do conhecimento. A investigação sobre a sensibilidade deve ser objeto da primeira parte da abordagem, e a investigação sobre o intelecto da segunda, porque *primeiro* os objetos devem ser dados, para *depois* serem pensados.

A doutrina do sentido e da sensibilidade é chamada por Kant de "estética",

não no sentido hoje usual do termo, mas no seu significado etimológico: em grego, *aísthesis* significa "sensação" e "percepção sensorial". A "estética transcendental", portanto, é a doutrina que estuda as estruturas da sensibilidade, o modo como o homem recebe as sensações e se forma o conhecimento sensível. Kant escreve: "Chamo de estética transcendental uma ciência de todos os princípios a priori da sensibilidade", onde, por "princípios a priori", ele entende precisamente as estruturas ou o modo de funcionamento da sensibilidade.

■ **Intuição pura.** Diversamente da *intuição empírica*, que é o conhecimento sensível em que as sensações estão concretamente presentes, a *intuição pura* constitui a estrutura transcendental da sensibilidade, considerada enquanto prescindindo da matéria (isto é, prescindindo das sensações concretas). As "intuições puras" ou "formas" da sensibilidade são apenas duas: o *espaço* e o *tempo*.

3.2 Alguns esclarecimentos terminológicos

Todavia, para compreender bem a estética transcendental e tudo o que daí decorre, é preciso antes proceder a uma série de esclarecimentos terminológicos, para os quais o próprio Kant chama a atenção do leitor com muito cuidado.

a) A "sensação" é pura modificação ou impressão que o sujeito recebe (passivamente) pela ação do objeto (como, por exemplo, quando sentimos calor ou frio, vemos vermelho ou verde, provamos doce ou amargo) ou, se assim se preferir, é uma ação que o objeto produz sobre o sujeito, modificando-o.

b) A "sensibilidade" é a faculdade que temos de receber as sensações, ou seja, a faculdade pela qual nós somos suscetíveis de ser modificados pelos objetos.

c) A "intuição" é o conhecimento *imediato* dos objetos. Segundo Kant, o homem é dotado de um só tipo de intuição: a intuição própria da sensibilidade. O intelecto humano *não* intui, mas, quando pensa, refere-se sempre aos dados que lhe são fornecidos pela sensibilidade.

d) O objeto da intuição sensível chama-se "fenômeno", que significa (do grego *phainómenon)* "aparição" ou "manifestação". No conhecimento sensorial, nós não captamos o objeto como ele é em si mesmo, mas, precisamente, tal como ele "aparece" para nós, porque, como dissemos, a sensação (o conhecimento sensorial) é uma "modificação" que o objeto produz sobre o sujeito e, portanto, é um "aparecimento" do objeto tal como ele se "manifesta" mediante a própria modificação.

e) No "fenômeno" (= nas coisas como aparecem no conhecimento sensível), Kant distingue uma "matéria" e uma "forma". A "matéria" é dada pelas sensações ou modificações produzidas em nós pelo objeto (cf. o ponto *a*) e, como tal, só pode ser a posteriori (não posso sentir frio ou calor ou então sentir doce ou amargo senão *em conseqüência* da experiência, e não antes). A "forma", ao contrário, *não* vem das sensações singulares e da experiência, mas sim do *sujeito,* sendo aquilo pelo qual os múltiplos dados sensoriais são "ordenados em determinadas relações". Em palavras mais simples, poder-se-ia dizer que a "forma" de que fala Kant é o "modo de funcionamento" da nossa sensibilidade, a qual, no momento em que recebe os dados sensoriais, naturalmente "os organiza". E como a "forma" é o modo de funcionamento da sensibilidade, esta existe *a priori* em nós.

f) Kant chama de "intuição *empírica"* o conhecimento (sensível) em que estão concretamente presentes as sensações, e de "intuição *pura"* a "forma" da sensibilidade considerada prescindindo da matéria (ou seja, prescindindo das sensações concretas).

g) As "intuições puras" ou "formas" da sensibilidade são somente duas: o *espaço* e o *tempo*.

3.3 O espaço e o tempo como estruturas da sensibilidade

Está claro, então, que, para Kant, *espaço* e *tempo* deixam de ser determinações ontológicas ou estruturas dos objetos e (em conseqüência da revolução copernicana de que falamos) tornam-se *modos e funções próprios do sujeito,* "formas puras da intuição sensível como princípios do conheci-

mento". Por conseguinte, é evidente que não devemos sair de nós mesmos para conhecer as "formas" sensíveis dos fenômenos (espaço e tempo), porque já as temos em nós mesmos "a priori".

Para Kant, o *espaço* é a *forma* (o modo de funcionamento) *do sentido externo*, ou seja, a condição à qual deve sujeitar-se a representação sensível de objetos externos; o *tempo* é, ao contrário, a *forma* (o modo de funcionamento) *do sentido interno* (e, portanto, a forma de todo dado sensível interno enquanto por nós conhecido). Assim, o espaço abarca todas as coisas que podem *aparecer exteriormente* e o tempo abarca todas as coisas que podem *aparecer interiormente.*

Conseqüentemente, Kant contesta com muito vigor qualquer pretensão no sentido de que o espaço e o tempo valem como realidades absolutas, nega que eles possam valer "também independentemente da forma de nossa intuição sensível" e, por fim, nega que eles possam "ser inerentes absolutos das coisas como suas condições ou qualidades". Outros seres racionais, diferentes dos homens, poderiam captar as coisas não espacialmente e não temporalmente. Nós *só* captamos as coisas como espacial e temporalmente determinadas porque temos uma sensibilidade assim configurada (= uma sensibilidade que funciona desse modo).

Torna-se claro, então, o que nosso filósofo quer dizer quando fala de "realidade empírica" e de "idealidade transcendental" do espaço e do tempo. Estes têm "realidade empírica" porque nenhum objeto pode ser dado a nossos sentidos sem se submeter a eles, e têm "idealidade transcendental" porque *não* são inerentes às coisas como suas condições, mas são apenas "formas de *nossa* intuição sensível" (não são formas do objeto, e sim formas do sujeito).

3.4 Espaço e tempo em sentido kantiano como fundamento da geometria e da matemática

Tais como são *em si,* os objetos só podem ser captados pela intuição própria de um intelecto originário (Deus) no próprio ato em que os coloca. Portanto, nossa intuição, precisamente porque *não é originária,* é sensível, ou seja, não é produtora de seus conteúdos, mas é dependente da existência de objetos que agem sobre o sujeito, modificando-o por meio das sensações. Assim, a "forma" do conhecimento sensível depende de nós, mas o conteúdo *não* depende de nós, mas nos é "dado".

Desse modo, já estamos em condições de compreender agora quais são os fundamentos da geometria e da matemática, bem como as razões da possibilidade de construir a priori essas ciências. Tanto uma como a outra não se fundam no "conteúdo" do conhecimento, mas sim na "forma", ou seja, *na intuição pura do espaço e do tempo,* e exatamente por isso têm universalidade e necessidade absolutas, ou seja, porque o espaço e o tempo são estruturas do sujeito (e não do objeto) e, como tais, são *a priori.* Todos os juízos sintéticos a priori da geometria (todos os postulados e todos os teoremas) dependem da intuição a priori do espaço. Quando digo "dadas três linhas, construir um triângulo", posso construir o triângulo precisamente determinando o espaço sinteticamente a priori através de minha intuição. E o mesmo vale para as várias proposições geométricas.

A matemática, ao contrário, se funda no *tempo*: "*somar*", "*subtrair*", "*multiplicar*" etc., são *operações* que, como tais, se estendem no *tempo*. Se pensarmos no modo intuitivo pelo qual indicamos as operações com o ábaco (acrescentamos uma bolinha *após* a outra; subtraímos uma bolinha *após* a outra etc.), tudo isso ficará bem evidente.

Podemos então apresentar a primeira resposta precisa ao problema do fundamento da síntese a priori. Eis como Kant a resume no fim da explanação da estética transcendental: "Agora, nós temos um dos pontos necessários à solução do problema geral da filosofia transcendental: *como são possíveis os juízos sintéticos a priori?*" Esse ponto consiste, precisamente, nas "intuições puras a priori, espaço e tempo". Nós realizamos juízos sintéticos a priori baseando-nos em nossas intuições. Entretanto, conclui Kant, "por essa razão, tais juízos *não* vão além dos objetos dos sentidos (dado que a intuição do homem é somente sensível), *podendo valer apenas para objetos de uma experiência possível*", mas não para os objetos-em-si.

Geometria e matemática, portanto, têm valor *universal* e *necessário,* mas esse valor de universalidade e necessidade *se restringe ao âmbito fenomênico.* 3

4 A analítica transcendental e a doutrina do conhecimento intelectivo e de suas formas a priori

4.1 A lógica e as suas divisões segundo Kant

Além da sensibilidade, como já dissemos, o homem tem ainda uma segunda fonte de conhecimento: o *intelecto*. Mediante a primeira, os objetos nos são "dados"; através da segunda, eles são "pensados". Escreve Kant: "Nenhuma dessas duas faculdades deve ser anteposta à outra. Sem sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem intelecto, nenhum objeto seria pensado. Sem conteúdo, os pensamentos são *vazios*; sem conceitos, as intuições são *cegas* [...]. Essas duas faculdades ou capacidades não podem ter suas funções trocadas. O intelecto não pode intuir nada, nem os sentidos podem pensar algo. O conhecimento só pode brotar de sua união. Mas nem por isso se devem confundir seus papéis; ao contrário, há muita razão para separá-los acuradamente e mantê-los distintos. Por isso, distinguimos a ciência das leis da sensibilidade em geral, a estética, da ciência do intelecto em geral, a lógica".

A "lógica" portanto é *a ciência do intelecto em geral,* dividindo-se em:

a) *lógica geral* e

b) *lógica transcendental.*

a) A primeira *prescinde dos conteúdos,* limitando-se a estudar as leis e os princípios gerais do pensamento, sem os quais não existiria uso do intelecto. Trata-se da célebre lógica "formal" descoberta por Aristóteles e, segundo Kant, nascida quase que perfeita, tanto que "não teve de dar nenhum passo atrás", precisando apenas sofrer correções de pormenor.

b) Mas o que interessa a Kant na *Crítica da razão pura* não é a lógica formal, mas sim a lógica transcendental, que *não prescinde do conteúdo*. Qual é então o conteúdo que a lógica transcendental pode ter por objeto, além das próprias formas do pensamento?

Kant distingue os conceitos *empíricos* dos conceitos *puros*: empíricos são os conceitos que contêm elementos sensíveis; puros, ao contrário, são aqueles aos quais não está vinculada nenhuma sensação. Já havíamos visto uma distinção análoga na estética, onde Kant falava de *intuições puras* e de *intuições empíricas*: intuições puras são as formas do espaço e do tempo, intuições empíricas são aquelas em que, ao espaço e ao tempo, misturam-se as sensações.

Ora, mesmo prescindindo de todo conteúdo empírico, *o intelecto pode também ter como conteúdo as intuições puras de espaço e de tempo*. E esta é exatamente a lógica transcendental, que, portanto, *abstrai dos conteúdos empíricos, mas não dos laços com as intuições puras*, ou seja, dos laços com o espaço e o tempo.

Além disso, enquanto a lógica formal não considera a origem dos conceitos, limitando-se a estudar as leis que regulam os seus nexos, *a lógica transcendental estuda a origem dos conceitos e se ocupa especificamente com os conceitos que não provêm dos objetos, mas que provêm a priori do intelecto e, no entanto, se referem a priori aos próprios objetos.*

Depois, Kant distingue a lógica transcendental em "analítica" e "dialética". Sobre a dialética falaremos adiante. No que se refere à "analítica" (da qual trataremos agora), devemos recordar que o termo é de gênese aristotélica. "Analítica" deriva do grego *analýo* (*análysis*), que significa "decompor uma coisa em seus elementos constitutivos". Em seu sentido transcendental, portanto, a analítica decompõe o conhecimento intelectivo em seus elementos essenciais, e precisamente não nos seus conteúdos, mas nas suas formas; aliás, decompõe "a própria faculdade intelectiva" para nela procurar os conceitos a priori e estudar seu uso de modo sistemático.

Escreve Kant: "Entendo por analítica dos conceitos não a análise deles ou o procedimento, comum nas pesquisas filosóficas, de decompor, *em seu conteúdo, os conceitos que se apresentam, e esclarecê-los, e sim a decomposição, ainda pouco tentada, da própria faculdade intelectiva, para pesquisar a possibilidade dos conceitos a priori, graças ao fato de procurá-los somente no intelecto, como em seu lugar de origem, e de analisar seu uso puro em geral,* já que essa é a única função própria de uma filosofia transcendental [...]."

4.2 As categorias e sua dedução

Apenas a sensibilidade é intuitiva; o intelecto é, ao contrário, discursivo; por isso os conceitos do intelecto *não* são in-

tuições, mas *funções*. A função própria dos conceitos consiste em *unificar*, em *ordenar* um múltiplo *sob uma representação comum*. Se assim é, o intelecto é a *faculdade de julgar*, justamente porque unificar sob uma representação comum um múltiplo é julgar. Na lógica transcendental o múltiplo a ser unificado, como sabemos, é apenas o múltiplo *puro*, dado pela *intuição pura* (espaço e tempo). O intelecto age sobre esse múltiplo com uma atividade unificadora, que Kant chama propriamente de "síntese". Os diversos modos com que o intelecto unifica e sintetiza são os "conceitos puros" do intelecto ou "categorias".

Mais uma vez Kant usa um termo aristotélico, rico de uma história gloriosa, mas muda seu significado em função da "revolução copernicana", como havia feito em relação ao espaço e ao tempo. Para Aristóteles, as categorias são *leges entis;* para Kant, tornam-se *leges mentis*. De modos do ser, elas se transformam em modos de funcionamento do pensamento.

Os conceitos puros kantianos ou categorias, portanto, *não* são *conteúdos*, e sim *formas*: "formas sintetizadoras".

Se os conceitos puros ou categorias fossem determinações ou nexos dos entes, nós só poderíamos ter deles um conhecimento

TABELA DOS JUÍZOS	TABELA DAS CATEGORIAS
I. Quantidade	
1. Universais 2. Particulares 3. Singulares	1. **Unidade** 2. **Pluralidade** 3. **Totalidade**
II. Qualidade	
1. Afirmativos 2. Negativos 3. Infinitos	1. **Realidade** 2. **Negação** 3. **Limitação**
III. Relação	
1. Categóricos	1. **Da inerência e subsistência** (substância e acidente)
2. Hipotéticos	2. **Da causalidade e dependência** (causa e efeito)
3. Disjuntivos	3. **Da reciprocidade** (ação recíproca entre agente e paciente)
IV. Modalidade	
1. Problemáticos 2. Assertivos 3. Apodíticos	1. **Possibilidade-impossibilidade** 2. **Existência-inexistência** 3. **Necessidade-contingência**

empírico e a posteriori e, conseqüentemente, nenhum conhecimento universal e necessário poderia se basear neles.

Então, se os conceitos puros ou categorias são *leges mentis*, será possível deles fazer uma relação ou "enumeração" completa a priori. Segundo Kant, Aristóteles, ao redigir a "tábua" de suas categorias, procedeu de modo apressado e episódico, sem um "fio condutor" que lhe permitisse alcançar a perfeita ordem e a amplitude.

Kant, ao contrário, acredita ter encontrado tal fio condutor. Ele consiste no seguinte: dado que "pensar" é "julgar", então deve haver tantas "formas" do pensamento puro, ou seja, tantos "conceitos puros" ou "categorias" *quantas são as formas do juízo.*

Ora, a lógica formal (que, para Kant, como sabemos, se constituiu de modo perfeito) distinguiu *doze* formas de juízo. Conseqüentemente, doze deverão ser também as correspondentes categorias. Veja na página anterior a tábua dos doze juízos e a correspondente tábua das doze categorias, com as respectivas correspondências em paralelo.

Depois de determinar o número das categorias, Kant deve justificar seu valor. Esse é um dos pontos mais delicados da *Crítica,* a ponto de Kant ter sentido a necessidade de reescrever completamente as páginas relativas a esse tema.

Esse problema relativo às categorias foi chamado por Kant, usando uma terminologia jurídica, de "dedução" transcendental, que significa precisamente *justificação da pretensão da validade cognoscitiva das próprias categorias.* É compreensível a dificuldade encontrada por nosso filósofo nesse ponto, porque se trata de demonstrar como é que conceitos puros a priori devem se referir *de maneira necessária* aos objetos.

Kant encontrou a solução tomando por modelo a solução que já dera para a justificação da validade objetiva do espaço e do tempo, que são formas a priori da sensibilidade. Assim como as coisas, para ser conhecidas sensivelmente, devem se adequar às formas da sensibilidade, da mesma forma *não é de modo algum estranho que, para ser pensadas, devam necessariamente se adequar às leis do intelecto e do pensamento.* Como o sujeito, captando sensivelmente as coisas, as espacializa e temporaliza, da mesma forma, pensando-as, ele as ordena e as determina conceitualmente segundo os modos próprios do pensamento.

■ **Categoria (conceito puro).** Para Aristóteles as categorias eram *leges entis*, modos do ser, enquanto em Kant elas se tornam *leges mentis*, modos de funcionar do pensamento: são as estruturas transcendentais do intelecto, as funções ou conceitos puros segundo os quais o intelecto *pensa*, isto é, desenvolve o próprio trabalho de unificação do material sensível.
Kant enumera doze categorias, correspondentes aos doze tipos de juízo elencados pela lógica tradicional: com efeito, uma vez que *pensar* é *julgar*, há tantos *conceitos puros* ou *categorias* quantas são as formas do juízo. Kant justifica depois seu valor por meio da *dedução transcendental*, isto é, por meio da *justificação da pretensão de sua validade cognoscitiva*.

Os conceitos puros ou categorias, portanto, são *as condições pelas quais e somente pelas quais é possível que algo seja pensado como objeto de experiência, assim como o espaço e o tempo são as condições pelas quais e somente pelas quais é possível que algo seja captado sensivelmente como objeto de intuição.*

Esta é uma etapa posterior da "revolução copernicana" que se conclui, culminando com a concepção do "Eu penso", de que falaremos agora.

4.3 O "eu penso" ou apercepção transcendental

O resultado conclusivo a que leva a "revolução copernicana" realizada por Kant é que *o fundamento do objeto está no sujeito.* O vínculo necessário que constitui a unidade do objeto de experiência, na realidade, é *a unidade sintética do sujeito.*

O conceito de objeto, tradicionalmente concebido como aquilo que está contra e se opõe ao sujeito, para Kant, ao contrário, *supõe estruturalmente o sujeito.* A ordem e a regularidade dos objetos da natureza é a ordem que o sujeito, pensando, introduz na natureza.

É compreensível, portanto, que Kant tenha introduzido a figura teórica da "aper-

cepção transcendental" e a figura correlata do "eu penso" como momentos culminantes da analítica dos conceitos. Com efeito, como as categorias são doze (ou seja, doze formas de síntese que o pensamento explica, ou doze modos de unificação do múltiplo), é evidente que elas supõem uma unidade originária e suprema, que deve guiar tudo. Essa unidade suprema é a unidade da "consciência" ou da "autoconsciência", que Kant chama precisamente de "eu penso".

O "eu penso" deve poder acompanhar toda representação, permanecendo idêntico, caso contrário eu não poderia ter consciência dela ou seria como se não a tivesse e, além disso, com a variação das representações, me tornaria "um eu multicor", ou seja, mudaria com a mudança das próprias representações. O ponto focal em que todo o múltiplo se unifica é a representação do "eu penso", que, obviamente, não é o eu individual de cada sujeito empírico, mas sim a estrutura do pensar comum a todo sujeito empírico (*aquilo pelo qual* cada sujeito empírico é sujeito pensante e consciente).

Com efeito, salienta Kant, "[...] a unidade da apercepção é o ponto mais alto ao qual deve se ligar todo o uso do intelecto, toda a própria lógica e, depois desta, a filosofia transcendental; aliás, essa faculdade é o próprio intelecto". E acrescenta: "[...] *a unificação, portanto, não está nos objetos*, e não pode ser considerada como algo que é atingido por eles mediante percepção e, desse modo, assumido primeiramente no intelecto, *mas é apenas uma função do intelecto, que mais não é que a faculdade de unificar a priori, e de submeter à unidade da apercepção o múltiplo das representações dadas — e é esse o princípio supremo de todo o conhecimento humano.*"

Assim temos a resposta conclusiva ao problema: como são possíveis os juízos sintéticos a priori? Pelo fato que nós temos as formas puras da intuição do espaço e do tempo a priori, e também pelo motivo de que *nosso pensamento é atividade unificadora e sintetizadora, que se explicita através das categorias, culminando na apercepção originária, que é o princípio da unidade sintética originária, a própria forma do intelecto.*

Kant concebeu seu "eu penso", o sujeito transcendental, como *função*, como *atividade* e, portanto, procurou mantê-lo em um horizonte crítico. Mas era inevitável que os românticos se baseassem exatamente nessa "função" e nessa "atividade" para construir uma metafísica do sujeito (oposta à metafísica clássica do objeto), contra as intenções de Kant.

Porém, no quinto volume falaremos longamente sobre essa complexa questão. 4

■ **Eu penso (apercepção transcendental).** O *Eu penso*, ou *Apercepção transcendental*, é a unidade transcendental originária e suprema da autoconsciência, que é comandada por doze categorias: ela é a autoconsciência que, enquanto produz a representação *"Eu penso"*, constitui a possibilidade do conhecimento *a priori* que deriva do *Eu penso*: é *o princípio da unidade sintética originária, a própria forma do intelecto.*

5 O esquematismo transcendental

Já afirmamos várias vezes a convicção kantiana de que as intuições são *somente* sensíveis e que o intelecto *não* intui. Assim, as intuições e os conceitos são *heterogêneos* entre si. Daí surge o problema da mediação entre a intuição e os conceitos primeiros, que Kant propõe nestes termos: "[...] como é possível a adoção das intuições sob os conceitos e, portanto, a aplicação das categorias aos fenômenos [...]?" É preciso "um terceiro termo que, por um lado, deve ser homogêneo com a categoria e, por outro, com o fenômeno, tornando possível a aplicação daquela a este". E "tal representação intermediária deve ser pura (sem nada de empírico) e, no entanto, *intelectual* por um lado, e *sensível* por outro lado".

Kant chama esse intermediário de "esquema transcendental", e "esquematismo transcendental" o modo como o intelecto se comporta com esses esquemas.

O que é então esse esquema?

A solução de Kant era quase que obrigatória, se levarmos em conta o que segue. O espaço é a forma da intuição de todos os fenômenos *externos*, ao passo que o tempo é a forma da intuição de todos os fenôme-

nos *internos*. Mas também os fenômenos "externos", uma vez captados, tornam-se "internos" para o sujeito, de modo que o tempo pode ser considerado como a forma de intuição que conecta todas as representações sensíveis.

Por isso, como condição de todas as representações sensíveis, o tempo é homogêneo em relação aos fenômenos, não podendo se dar nenhuma representação empírica senão através dele; e, enquanto é forma, ou seja, regra da sensibilidade, ele é, a priori, puro e geral e, como tal, é homogêneo às categorias. Portanto, o tempo torna-se também "a condição geral segundo a qual somente a categoria pode ser aplicada a um objeto".

O "esquema" transcendental, portanto, vem a ser *uma determinação a priori do tempo*, feita de modo que a cada categoria possa ser facilmente aplicada.

Como esse é um ponto que, segundo alguns intérpretes, constitui uma das chaves do kantismo, sendo, de todo modo, um ponto muito sugestivo, é bom proceder a alguns esclarecimentos.

Mesmo tendo certa afinidade com a imagem, diz Kant, o "esquema" é muito mais, devendo portanto ser dela distinguido. Cinco pontos em fila são imagem do número cinco. Mas, se eu considero os cinco pontos (aos quais, pouco a pouco, podem ser acrescentados outros) como exemplificação metódica para representar uma multiplicidade (um número qualquer), então não tenho mais uma simples imagem, e sim uma imagem que funciona como indicação de um método para que eu me represente o conceito de número — e, portanto, tenho um "esquema".

Por fim, ainda um exemplo muito simples (que o próprio Kant apresenta) para completar o quadro: quando me represento um cão, tenho uma simples imagem; mas, quando, despojando-a de algumas de suas peculiaridades, eu a considero como representação de um quadrúpede em geral, então tenho um "esquema".

Os exemplos que apresentamos até agora são exemplos de esquemas em geral. Vejamos agora os esquemas "transcendentais".

Eles deverão ser tantos quantas são as categorias. Alguns exemplos poderão esclarecer. O "esquema" da categoria da substância é a *permanência no tempo* (sem esse permanecer-no-tempo, o conceito de substância não se aplicaria aos fenômenos); o esquema da categoria de causa e efeito (pela qual, posto *A*, segue-se necessariamente *B*) é a *sucessão temporal do múltiplo* (segundo uma regra); o esquema da ação recíproca é a *simultaneidade temporal;* o esquema da categoria de realidade é a existência de um *determinado tempo;* o esquema da categoria da necessidade é a existência de um objeto em *cada tempo,* e assim por diante.

A imagem empírica é produzida pela imaginação empírica; já o "esquema" transcendental é produzido pela *imaginação transcendental.* Os românticos se apossaram também desse conceito, fazendo dele um dos pontos básicos do Idealismo. Mas note-se como o próprio Kant joga-lhes a isca nestas afirmações: "Esse esquematismo de nosso intelecto, em relação aos fenômenos e à sua simples forma, é uma arte encerrada na profundeza da alma humana, cujo verdadeiro manejo nós dificilmente arrancaremos à natureza para expô-lo a descoberto perante os olhos". Mas Fichte tentará precisamente expô-lo a descoberto diante dos olhos.

6 A distinção entre fenômeno e númeno ("coisa em si")

As conclusões da analítica, portanto, são claras: o conhecimento científico é de fato universal e necessário, mas é *fenomênico.* Aliás, poder-se-ia até dizer que, exatamente e unicamente por ser fenomênica, a ciência é universal e necessária, dado que o elemento de universalidade e necessidade deriva somente do sujeito e de suas estruturas a priori, no sentido que já ilustramos amplamente. O fenômeno, porém, nada mais é que um âmbito estrito, estando todo circundado por um âmbito bem mais vasto que nos escapa. Com efeito, se o fenômeno é a coisa tal como aparece para nós, é evidente que ele pressupõe a coisa como ela é *em si* (pela mesma razão pela qual há um "para mim", deve haver um "em si"). Kant nunca pensou, sequer de longe, em reduzir toda a realidade a fenômeno em sentido global, nem em negar a existência de uma realidade metafenomênica.

Diremos mais: sem o pressuposto da "coisa em si", a filosofia transcendental não permaneceria de pé e o kantismo ruiria por terra, como veremos.

A posição de nosso filósofo é a seguinte: o conhecimento fenomênico é o único conhecimento seguro, porque o intelecto recebe seus conteúdos *apenas* da sensibilidade.

A priori, o intelecto nada mais pode fazer do que "antecipar a forma de uma experiência possível em geral". Portanto, *por si só,* o intelecto não pode determinar e, desse modo, não pode conhecer a priori nenhum objeto. "Em nós, o intelecto e a sensibilidade só podem determinar os objetos em sua união. Se os separamos, temos intuições sem conceitos ou conceitos sem intuições; em ambos os casos, representações que não podem se referir a nenhum objeto determinado". É por esse motivo que, estruturalmente, nós não podemos ir além do fenômeno. Mas Kant precisa: "Entretanto, em nossa concepção, quando denominamos certos objetos, como fenômenos, seres sensíveis (*phaenómena*), destinguindo *nosso modo de intuí-los* de *sua natureza em si,* já ocorre que, por assim dizer, *contrapomos a eles os próprios objetos em sua natureza* em si (ainda que nós não os intuamos nessa sua natureza), ou até outras coisas possíveis, *mas que não são precisamente objetos dos nossos sentidos, como objetos pensados simplesmente pelo intelecto, chamando-os então de seres inteligíveis* (*noumena*)."

Mas o "númeno" pode ser entendido de dois modos: 1) em sentido *negativo* e 2) em sentido *positivo.* 1) Em sentido *negativo,* o númeno é a coisa como ela é em si, abstraindo-a de *nosso* modo de intuí-la, ou seja, a coisa como pode ser pensada sem a relação com *nosso* modo de intuí-la. 2) Em sentido *positivo,* ao contrário, númeno seria o objeto de uma "intuição intelectiva".

Assim, nós só podemos pensar nos númenos no primeiro sentido. E é precisamente nesse sentido que Kant diz que sua teoria da sensibilidade é "ao mesmo tempo *uma teoria dos númenos em sentido negativo*". Isso significa que, no momento mesmo em que se afirma que a intuição sensível do homem é *fenomenizante*, admite-se um substrato metafenomênico, ou seja, numênico.

Não podemos conhecer positivamente o númeno, porque a *intuição intelectual* "está absolutamente fora de nossa faculdade cognoscitiva". A intuição intelectual é própria e específica somente de um intelecto superior ao humano, como já destacamos várias vezes.

O conceito de númeno é "conceito problemático" no sentido de que é conceito que não contém contradição e que, portanto, como tal, nós podemos *pensá-lo*, mas *não conhecê-lo efetivamente.* Diz também o nosso filósofo que o númeno é um "conceito-limite", que serve para circunscrever as pretensões da sensibilidade. Eis as próprias palavras de Kant em uma passagem muito importante: "O conceito de *númeno,* isto é, de *uma coisa que deve ser pensada não como objeto dos sentidos, mas como coisa em si* (e unicamente pelo intelecto puro), não é de modo nenhum contraditório, já que não se pode afirmar que a sensibilidade seja o único modo possível de intuição. Aliás, *esse conceito é necessário para que a intuição sensível não seja estendida até as coisas em si, limitando assim a validade objetiva do conhecimento sensível* (já que as coisas restantes, que ela não alcança, precisamente por isso chamam-se númenos; para indicar assim que tal conhecimento não pode estender seu domínio também àquilo que o intelecto pensa). Mas, por fim, não é possível se dar conta nem mesmo da possibilidade de tais númenos; para nós, o território para além da esfera dos fenômenos está vazio. Ou seja, nós temos um intelecto que se estende além *problematicamente,* mas não uma intuição, e nem mesmo o conceito de uma intuição possível, onde possam ser dados objetos do campo da sensibilidade, e o intelecto possa ser usado de modo *assertivo. O conceito de númeno, portanto, é apenas um conceito-limite* (*Grenzbegriff*), para circunscrever as pretensões da sensibilidade, sendo portanto de uso puramente negativo. Entretanto, ele não é forjado arbitrariamente, embora se vincule com a limitação da sensibilidade,

■ **Fenômeno.** O *fenômeno* (do grego *phainómenon*, que significa "aparição", "manifestação") é o objeto da intuição sensível, na qual jamais captamos o objeto tal como é em si, mas como ele "aparece" a nós.
O fenômeno tem uma matéria e uma forma: a *matéria* é dada pelas sensações singulares e pode existir apenas *a posteriori*; a *forma*, ao contrário, *não* vem das sensações e da experiência, mas vem do *sujeito*; é, portanto, *a priori* e permite ordenar sistematicamente os dados sensoriais em determinadas relações.

■ **Númeno** ("coisa em si"). As coisas, em si, *não são objeto dos sentidos, mas podem ser apenas pensadas pelo intelecto*: a "coisa em si" é, por isso, um ser inteligível, um *númeno* (de *noumenon*), que para Kant tem apenas o sentido *negativo* de *não* ser fenomênico. O conceito de númeno é um "conceito problemático", no sentido de que é um conceito que não contém nenhuma contradição e que, portanto, como tal nós o podemos *pensar*, mas não *efetivamente conhecer*; mas é também um *conceito necessário, a fim de que a intuição sensível não se estenda até as coisas em si, e seja assim limitada a validade objetiva do conhecimento sensível.*

sem por isso deixar de propor algo de positivo fora do seu domínio".

Precisamente a partir da compreensão desse conceito de númeno — note-se bem — depende a compreensão, não apenas de todo o restante da doutrina kantiana, mas também da densa discussão que levará do kantismo ao idealismo e, por fim, do próprio idealismo.

Mas vejamos agora, segundo Kant, o que acontece quando nos aventuramos pelo mar do númeno, abandonando a ilha segura do fenômeno.

7 A dialética transcendental

7.1 A concepção kantiana da dialética

A palavra "dialética" foi cunhada pelos pensadores antigos, tendo assumido vários significados, tanto positivos como negativos. Como veremos oportunamente, Hegel exaltou o significado positivo do termo. Já Kant, predominantemente, se atém ao significado negativo de lógica da aparência.

Entretanto, quando fala de "dialética transcendental", Kant usa o termo, embora mantendo a conotação "negativa", em um sentido próprio e novo, ligado à sua "revolução copernicana".

Na analítica, vimos que o homem possui formas ou conceitos puros do intelecto que *precedem* a experiência, mas que, no entanto, valem somente se considerados como *condições* da experiência possível, mas que, por si sós, permanecem *vazios*. Portanto, não podemos ir além da experiência real ou em todo caso possível. Quando a razão tenta fazê-lo, cai inexoravelmente em uma série de *erros e em uma série de "ilusões"*, que não são casuais, mas necessários.

Esses tipos de erros em que a razão cai quando vai além da experiência *não são ilusões voluntárias*, e sim *involuntárias* — e, portanto, *ilusões estruturais*. Por isso, a dialética funciona como crítica dessas ilusões.

Mas não é só isso. Mesmo já tendo sido bem denunciada, a ilusão permanece, precisamente porque se trata de uma ilusão *natural*. Nós podemos nos defender dela, mas *não podemos afastá-la* em sentido estrutural e global. Uma vez desmascarados, os sofismas erístico-dialéticos e as aparências sofístico-dialéticas são eliminados e afastados, mas as ilusões e aparências *transcendentais* permanecem. Eis as conclusões de Kant: "*Existe portanto uma dialética natural e necessária da razão pura*; não uma dialética em que se envolva, por exemplo, um embusteiro que careça de conhecimentos, ou que um sofista qualquer cogite como arte para enganar as pessoas racionais, *e sim a dialética que está indissoluvelmente ligada à razão humana e que, mesmo depois de termos descoberto sua ilusão, não deixará, porém, de atraí-la e arrastá-la incessantemente para erros momentâneos, que terão sempre a necessidade de serem eliminados*".

Em conclusão, podemos resumir o pensamento de Kant sobre essa questão nos seguintes pontos:

1) O pensamento humano, do ponto de vista cognoscitivo, limita-se ao horizonte da experiência.

2) Entretanto, sua tendência a ir *além* da experiência, é natural e irrefreável, visto que corresponde a uma necessidade precisa do espírito e a uma exigência que faz parte da própria natureza do homem enquanto homem.

3) Todavia, tão logo se aventura fora dos horizontes da experiência possível, o espírito humano fatalmente cai em erro. (Ocorre como no caso da pomba que crê poder voar mais rápido fora da atmosfera, quando, na verdade, o ar sobre o qual a asa

faz pressão não é um obstáculo, mas uma condição para poder voar).

4) Essas ilusões e esses erros, em que o espírito humano cai quando vai além da experiência, têm uma "lógica precisa" (são tipos de erros que *não* podem *não* ser cometidos).

5) A última parte da *Crítica da razão pura* estuda exatamente quais e quantos são esses erros e as razões pelas quais são cometidos, a fim de disciplinar a razão em seus excessos.

6) Kant chamou de "dialética" tanto esses erros e essas ilusões da razão quanto o estudo crítico desses erros, como veremos agora.

7.2 A faculdade da razão e sua distinção do intelecto no sentido kantiano

A estética transcendental estuda a sensibilidade e suas leis; a analítica transcendental estuda o intelecto e suas leis; a dialética transcendental estuda a "razão" e suas estruturas. Ora, em Kant, a razão tem: *a*) um significado geral, que é o que indica a faculdade cognoscitiva em geral, e *b*) um significado específico e técnico, que é o estudado precisamente na dialética, destinado a ter grande relevo, com as devidas modificações, na época do romantismo.

Mas o que é a "razão" nesse sentido específico?

O intelecto pode fazer uso de seus conceitos puros (ou categorias), aplicando-os aos dados da sensibilidade ou mantendo-se no horizonte da experiência possível, mas também pode *ir além do horizonte da experiência real ou possível.* Ora, para Kant, a "razão" é o intelecto *enquanto vai além do horizonte da experiência possível.*

Esse "ir além da experiência possível" não é uma curiosidade vazia, nem algo ilícito, e sim, pelas razões que explicamos, algo de estrutural e irrefreável. Portanto, o espírito humano *não pode deixar de ir além da experiência,* porque isso constitui uma necessidade estrutural. Por isso Kant também define a "razão" como "faculdade do incondicionado", ou seja, como a faculdade que, sem cessar, impele o homem para além do finito, buscando os fundamentos supremos e últimos. Em suma, a razão é a faculdade da metafísica que, porém, como logo veremos, está destinada a permanecer como pura *exigência do absoluto,* sendo no entanto incapaz de atingir cognoscitivamente esse próprio absoluto.

Essa distinção entre "intelecto" (*Verstand*) e "razão" (*Vernunft*) fornecerá aos românticos (contra as intenções de Kant) a arma principal para dissolver o Iluminismo e construir uma nova metafísica.

7.3 A nova concepção kantiana das Idéias

Como já vimos, o intelecto é faculdade de julgar e, para Kant, *pensar* é substancialmente *julgar.* Por isso, ele se permitiu até de poder deduzir da tábua dos "juízos" a tábua dos conceitos puros do intelecto ou "categorias". A "razão" é, ao contrário, a faculdade de *silogizar.* Ora, enquanto o juízo (sintético) contém sempre um elemento fornecido pela intuição, o silogismo, ao contrário, opera com conceitos e juízos puros, não com intuições, deduzindo imediatamente conclusões particulares a partir de princípios supremos e incondicionados.

E assim como deduziu da tábua dos juízos a tábua dos conceitos puros do intelecto, analogamente, Kant agora deduz da tábua dos silogismos a tábua dos conceitos puros da razão, que ele chama de "Idéias" em sentido técnico, retomando esse termo nada menos do fundador da metafísica, isto é, de Platão.

Na realidade, assumido no contexto kantiano, o termo "Idéia" muda de significado e de dimensão, como logo veremos. Mas a redução do número das Idéias já é muito indicativa. São três os tipos de silogismo: *a*) categórico, *b*) hipotético, *c*) disjuntivo. Conseqüentemente, três serão as Idéias: *a*) Idéia *psicológica* (alma), *b*) Idéia *cosmológica* (Idéia de mundo como unidade metafísica), *c*) Idéia *teológica* (Deus). Verbalmente, Kant diz ter deduzido as três Idéias dos três tipos de silogismo; de fato, porém, as três Idéias são apenas o objeto específico das três partes tradicionais da metafísica (particularmente da metafísica wolffiana).

Mas gostaríamos de precisar algumas coisas sobre esse termo "Idéia", que Kant queria retomar no sentido platônico originário, com melhorias oportunas, inserindo-o no quadro da filosofia transcendental. Kant não havia lido *diretamente* Platão (os diálogos platônicos seriam relançados nos primeiros lustros do século XIX por Schleiermacher), como se depreende do

■ **Idéia.** Assim como os conceitos puros do intelecto são as categorias, analogamente os conceitos puros da razão são as "Idéias", entendidas em sentido técnico. Diversamente das Idéias platônicas, que eram transcendentes em relação à razão, em Kant as Idéias tornam-se justamente os conceitos supremos da razão, no sentido de "formas" supremas ou *exigências estruturais* da razão.
São três as "Idéias", correspondendo aos três tipos de silogismo (*a.* categórico; *b.* hipotético; *c.* disjuntivo):
a) Idéia psicológica (alma);
b) Idéia cosmológica (mundo como unidade metafísica);
c) Idéia teológica (Deus).
Ora, as Idéias *não* têm um uso *constitutivo* (como o têm, ao contrário, as categorias), mas seu *reto uso* é o *regulativo*: elas valem autenticamente como *esquemas* para ordenar a experiência e para dar-lhe a maior unidade possível, como *regras* para sistematizar os fenômenos de maneira orgânica. Valem, portanto, como princípios heurísticos: *não* alargam nosso conhecimento dos fenômenos, mas *unificam* o conhecimento, regulando-o de modo orgânico. Todavia, as Idéias da razão especulativa *recebem realidade objetiva* graças aos postulados da razão prática.

fato de que ele entende as Idéias, que são paradigmas absolutos, como "emanações da razão suprema" (enquanto, em Platão, elas não são de modo algum emanações da razão, e sim se colocam acima da própria razão); mas, também mediante um conhecimento indireto, ele havia compreendido que, melhor do que qualquer outra figura teórica, as Idéias expressavam o objeto supremo da transcendência metafísica. E como, para Kant, a metafísica não é ciência (como veremos melhor mais adiante), mas pura exigência da razão, assim as Idéias tornam-se os conceitos supremos da razão, no sentido de supremas "formas" ou *exigências estruturais* da razão.

Portanto, a sensibilidade tem *duas* formas a priori, que são o "espaço" e o "tempo"; o intelecto tem *doze,* que são as "categorias"; a razão tem *três,* que são precisamente as "Idéias".

Eis uma passagem de Kant mais clara e significativa a esse respeito: "[...] Entendo por 'idéia' um conceito necessário da razão, para o qual não é dado encontrar objeto adequado nos sentidos. Nossos conceitos puros racionais agora examinados são portanto idéias transcendentais. Eles são conceitos da razão pura; com efeito, consideram todo conhecimento experimental como determinado por uma totalidade absoluta de condições. Não são cogitados arbitrariamente, mas dados pela natureza da própria razão, referindo-se necessariamente portanto ao inteiro uso do intelecto. *Por fim, são transcendentes e ultrapassam os limites de toda experiência, na qual, por isso, não pode se apresentar um objeto que seja adequado à idéia transcendental.* Quando se fala em idéia, se diz muito quanto ao objeto (como objeto do intelecto puro), mas muito pouco quanto ao sujeito (isto é, em relação à sua realidade sob uma condição empírica), precisamente porque, como conceito do *maximum,* não pode nunca ser dada em concreto de modo adequado".

7.4 A Idéia da alma, a psicologia racional e os paralogismos da razão

A primeira das três Idéias da razão (ou seja, o primeiro "incondicionado") é a da alma. A psicologia racional visaria então a encontrar aquele princípio incondicionado (metempírico e transcendente), o sujeito absoluto do qual derivariam todos os fenômenos psíquicos internos. Mas a "ilusão transcendental" em que cai a razão, ou seja, os "erros transcendentais" que ela comete tentando construir tal pretensa ciência, constituem "paralogismos". Estes são "silogismos defeituosos", ou seja, silogismos cujo termo médio é subrepticiamente usado em dois significados diferentes (trata-se daquele erro que a lógica tradicional chama de *quaternio terminorum;* com efeito, o silogismo tem três termos, mas se um deles — o médio — for subrepticiamente entendido nas duas premissas de modo diverso, então se duplica, ocorrendo quatro termos em vez de três).

Na psicologia racional, segundo Kant, esse paralogismo consiste no fato de que se parte do "Eu penso" e da "Autoconsciência", ou seja, da unidade sintética da

apercepção, *transformando-se em unidade ontológica substancial*. Mas é evidente que a substância, que é uma categoria, pode se aplicar aos dados da intuição, mas *não* ao "eu penso", que é pura atividade formal, da qual dependem as próprias categorias; é *sujeito* e *não objeto das categorias*.

Em suma, temos consciência de nós mesmos como seres pensantes, mas *não* conhecemos o substrato numênico de nosso eu. Nós "nos conhecemos" somente como *fenômenos* (espacialmente e temporalmente determinados e, depois, determinados segundo as categorias), mas escapa de nós aquele "substrato ontológico" que constitui cada um de nós (a alma, ou seja, o *eu metafísico*, isto é, o eu como "coisa em si"). E quando queremos ultrapassar esses limites, caímos necessariamente naqueles erros (paralogismos) que descrevemos acima.

7.5 A Idéia do cosmo, a cosmologia racional e as antinomias da razão

A segunda Idéia da razão (o segundo "incondicionado") é a do "mundo", entendido não só como conjunto de fenômenos regulados por leis, mas como *totalidade ontológica* vista em suas causas numênicas últimas, ou seja, como um "todo metafísico".

Ora, as ilusões transcendentais em que cai a razão a esse respeito e os erros estruturais que comete quando quer passar da consideração fenomênica do mundo à consideração numênica, e descobrir a unidade incondicionada de todos os fenômenos, dão lugar a uma série de "antinomias" em que "teses" e "antíteses" se anulam reciprocamente. E, no entanto, tanto uma como a outra são defensáveis em nível de pura razão e, além disso, nem uma nem a outra *podem ser confirmadas ou desmentidas pela* experiência.

O termo "antinomia" significa literalmente "conflito de leis". Kant o usa no sentido de "contradição estrutural" e, como tal, *insolúvel*. É exatamente esse caráter de insolubilidade estrutural que mostra a ilusão transcendental da cosmologia. (A contradição não diz respeito ao objeto como tal, mas somente à razão que quer conhecê-lo sem ter os intrumentos cognoscitivos necessários.)

A "cosmologia" racional tem como que quatro faces, ou melhor, considera o absoluto cosmológico sob quatro aspectos (que, segundo Kant, correspondem aos quatro grupos das categorias: quantidade, qualidade, relação e modalidade), de onde derivam os quatro problemas seguintes:

1) O mundo deve ser pensado metafisicamente como finito ou infinito?

2) Decompõe-se em partes simples e indivisíveis ou não?

3) Suas causas últimas são todas de tipo mecanicista e, portanto, necessárias, ou existem nele também causas livres?

4) O mundo supõe uma causa última incondicionada e absolutamente necessária ou não?

As respostas a esses quatro problemas são precisamente as antinomias de que falamos, ou seja, quatro respostas afirmativas (teses) e quatro negativas (antíteses) que se anulam reciprocamente, como mostra o quadro sinótico da página seguinte.

Essas antinomias são estruturais e insolúveis, porque, quando a razão ultrapassa os limites da experiência, não pode deixar de pender e oscilar de um oposto a outro. Fora da experiência, os conceitos trabalham no vazio.

Kant faz uma série de observações muito interessantes a esse propósito, das quais recordamos as mais importantes.

As posições expressas nas quatro teses são as posições típicas do *racionalismo dogmático*, ao passo que as posições expressas nas quatro antíteses são as típicas do *empirismo*.

Consideradas em si mesmas, as teses têm uma vantagem prática (porque beneficiam a ética e a religião), são mais "populares" (enquanto refletem as convicções da maioria) e revestem-se de maior interesse especulativo (porque satisfazem mais as evidências da razão). Já as antíteses estão em sintonia com a atitude e o espírito científico.

Todavia, segundo Kant, a verdade é que as duas facções se defrontam com razões iguais, e que, na realidade, o conflito carece de validade efetiva porque a ilusão transcendental (nascida do fato de que foi além do fenômeno) faz as duas partes acreditarem que os objetos são reais, ao passo que, na realidade, não são.

Mas nem por isso Kant deixa de observar o seguinte: quando se referem ao mundo fenomênico, as teses e antíteses das antinomias matemáticas são ambas falsas (porque o mundo fenomênico não é finito nem infinito, mas se constitui através de

TESE	ANTÍTESE
Primeira antinomia	
O mundo tem um início e, além disso, no que se refere ao espaço, é fechado dentro de limites.	O mundo não tem início nem limites espaciais, mas, tanto em relação ao tempo como em relação ao espaço, é infinito.
Segunda antinomia	
Toda substância composta que se encontra no mundo consta de partes simples, e não existe em nenhum lugar a não ser o simples, ou aquilo que dele é composto.	Nenhuma coisa composta que se encontra no mundo consta de partes simples; e nele não existe, em nenhum lugar, nada de simples.
Terceira antinomia	
A causalidade segundo as leis da natureza não é a única da qual possam ter derivado todos os fenômenos do mundo; é necessário admitir, para a explicação deles, também uma causalidade livre.	Não existe nenhuma liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente segundo leis da natureza.
Quarta antinomia	
No mundo existe algo que, ou como sua parte ou como sua causa, é um ser absolutamente necessário.	Em nenhum lugar, nem no mundo, nem fora do mundo, existe um ser absolutamente necessário, causa do próprio mundo.

séries de fenômenos que progridem indefinidamente). As teses e as antíteses da terceira e quarta antinomia, ao contrário, podem ser ambas verdadeiras: as teses, quando referidas à esfera do númeno; as antíteses, quando referidas à esfera do fenômeno. Mas somente mais adiante é que ficará claro o significado desse reconhecimento.

7.6 A Idéia de Deus, a teologia racional e as provas tradicionais da existência de Deus

A terceira Idéia da razão é Deus (a Idéia de um incondicionado supremo absoluto, condição de todas as coisas). Neste caso, diz Kant, mais do que de uma Idéia, trata-se de um "Ideal", aliás, do Ideal por excelência da razão. Deus é "o Ideal", porque é *modelo* de todas as coisas, que, na qualidade de cópias, ficam infinitamente distantes dele, como aquilo que é derivado fica longe daquilo que é originário; Deus é o ser do qual dependem todos os seres, é a perfeição absoluta.

Mas essa Idéia ou Ideal que formamos com a razão nos deixa "na total ignorância sobre a *existência* de um ser de tão excepcional proeminência". Daí as "provas" ou "caminhos" para provar a *existência* de Deus, que a metafísica elaborou desde a antiguidade. Segundo Kant, esses caminhos são apenas três.

1) A prova ontológica a priori, que parte do puro conceito de Deus como perfeição absoluta para daí deduzir a sua existência. Essa é a célebre prova formulada pela primeira vez por santo Anselmo e retomada nos tempos modernos por Descartes e Leibniz.

2) A prova cosmológica, que parte da experiência e infere Deus como causa.

3) A terceira prova é a físico-teológica (mas seria melhor chamá-la físico-teleológica), que, partindo da variedade, da ordem, da finalidade e da beleza do mundo, remonta a Deus, considerado como Ser último e supremo e, acima de toda possível perfeição, causa de toda forma de perfeição.

1) Ora, Kant observa que o argumento ontológico cai no erro (na ilusão transcen-

dental) de trocar o predicado lógico pelo real. O *conceito* de ente perfeitíssimo não só é alcançado pela razão, mas é necessário à razão. Entretanto, não se pode extrair a *existência real* de tal conceito ou Idéia, porque a proposição que afirma a existência de uma coisa não é analítica, mas *sintética*. A *existência* de uma coisa *não é um conceito* que se acrescenta ao conceito daquela coisa, e sim a *posição real* da coisa. Ora, a *existência* dos objetos que pertencem à esfera do sensível nos é *dada* pela experiência, "mas, no caso dos objetos do pensamento puro, não há absolutamente meio de conhecer a sua existência, já que tal pensamento deveria ser conhecido inteiramente a priori"; mas, para tanto, deveríamos ter uma "intuição intelectual", que, ao invés, *não* temos.

2) Na prova cosmológica, Kant encontra um verdadeiro viveiro de erros (erros transcendentais, isto é, erros em que se incorre necessariamente, quando se toma esse caminho). Destaquemos os dois principais. Em primeiro lugar, o princípio que leva a inferir do contingente uma sua causa "só tem significado no mundo sensível, mas fora dele não tem nenhum sentido", porque o princípio de causa-efeito em que se baseia a experiência só pode dar lugar a uma proposição sintética no âmbito da experiência (a inferência de uma coisa não contingente representa portanto uma aplicação da categoria fora de seu âmbito correto). Mas, sobretudo, Kant destaca que a prova cosmológica, no fim das contas, repropõe o argumento ontológico camuflado: com efeito, uma vez que se chega ao Ser necessário como condição do contingente, fica por provar precisamente aquilo de que se tratava, ou seja, a sua *existência real*, que, como sabemos, não pode ser extraída analiticamente. Para captar a existência de Deus, devemos intuí-la intelectualmente.

3) Raciocínio análogo vale também contra a prova físico-teológica (pela qual, aliás, Kant nutre grande simpatia). Diz Kant que ela "poderia quando muito demonstrar um arquiteto do mundo, que seria sempre muito limitado pela capacidade da matéria por ele elaborada, mas não um criador do mundo, a cuja idéia tudo se submete". Para demonstrá-lo, a prova físico-teológica "salta para a prova cosmológica" que, como se disse, por seu turno "é apenas uma prova ontológica mascarada".

7.7 O uso "regulativo" das Idéias da razão

Assim, as conclusões são as seguintes: é impossível uma metafísica *como ciência*, porque a síntese a priori metafísica suporia um intelecto intuitivo, isto é, diferente do intelecto humano. A dialética mostra as ilusões e os erros em que a razão cai quando pretende fazer metafísica.

Neste ponto, cabe a pergunta: e as Idéias *enquanto tais* (Idéia de alma, Idéia de mundo, Idéia de Deus) têm algum valor ou serão elas próprias ilusões transcendentais e dialéticas? Kant responde de modo absoluto e categórico que elas *não* são ilusões. *Somente por equívoco* elas se tornam "dialéticas", isto é, quando são mal entendidas, ou seja, quando são confundidas com *princípios constitutivos* de conhecimentos transcendentes, como ocorreu precisamente na metafísica tradicional.

Então podemos dizer que as Idéias *não* têm uso *constitutivo* (como o têm as categorias). Somente sendo usadas em sentido constitutivo (como se determinassem objetos reais de conhecimento) é que elas produzem "aparências" que são esplêndidas, mas enganosas. Mas isso não é uso e sim abuso das Idéias, diz Kant.

Que abuso seja esse, já foi visto nas páginas anteriores. Fica por ser visto qual seja o *reto uso*, dado que, como dissemos, para Kant, enquanto estruturas da razão, as Idéias *não* podem ser, como tais, enganos e ilusões. Em outras palavras, nosso filósofo quer *justificar* as próprias Idéias (dar uma "dedução transcendental") do ponto de vista crítico.

A resposta de Kant é a seguinte. As Idéias têm uso "regulativo", isto é, valem como "esquemas" para ordenar a experiência e para dar-lhe a maior unidade possível, e valem como "regras" para organizar os fenômenos de maneira orgânica:

a) "como se" (*als ob*) todos os fenômenos relativos ao homem dependessem de princípio único (a alma);

b) "como se" todos os fenômenos da natureza dependessem unitariamente de princípios inteligíveis;

c) "como se" a totalidade das coisas dependesse de uma inteligência suprema.

As Idéias, portanto, valem como princípios heurísticos: *não* ampliam nosso conhecimento dos fenômenos, mas apenas *unificam* o conhecimento, regulando-o de

modo constitutivo. Tal *unidade* é a unidade do sistema, uma unidade que serve para promover e fortalecer o intelecto, bem como para estimular a busca ao infinito. Esse, precisamente, é o uso positivo da razão e das suas Idéias.

A *Crítica da razão pura,* portanto, conclui reafirmando o princípio de que os limites da experiência possível são intransponíveis, do ponto de vista científico. Mas, ao mesmo tempo, evidencia bem a não-contraditoriedade do númeno e, portanto, sua "pensabilidade" e "possibilidade", quando não sua "cognoscibilidade".

Não haverá, então, outro caminho de acesso ao númeno que não seja o da ciência? Segundo Kant, existe: é o caminho da ética, de que devemos tratar agora. E a razão e as Idéias, oferecem a passagem natural do âmbito teórico para o campo prático.

KANT
A "CRÍTICA DA RAZÃO PURA"

OBJETIVO PRINCIPAL

Estabelecer de que modo a METAFÍSICA *possa tomar,*
como a matemática e a física,
o caminho seguro da CIÊNCIA

O conhecimento científico é *SÍNTESE A PRIORI*, cujas características essenciais são:
(1) *universalidade*, (2) *necessidade*, (3) *incremento de conteúdo*

garantidas pelo

TRANSCENDENTAL: a condição da experienciabilidade e cognoscibilidade dos objetos: é aquilo que o sujeito põe nos objetos no próprio ato de experienciá-los e de conhecê-los

Os *juízos sintéticos a priori* versam portanto apenas sobre os *fenômenos*, e são possíveis por via das ESTRUTURAS TRANSCENDENTAIS (FORMAS PURAS) presentes no sujeito humano, isto é:

garantido pelo

FENÔMENO: o objeto não em si, mas como aparece aos sentidos (na experiência) e como tal é pensado pelo intelecto

na SENSIBILIDADE, por via das *intuições puras*: espaço e tempo (objetos da *Estética transcendental*)

no INTELECTO, por via dos *conceitos puros*: as 12 categorias, unificadas com o múltiplo da sensibilidade pela *Apercepção transcendental* ou *EU PENSO*, princípio supremo do conhecimento humano (objetos da *Analítica transcendental*)

O CONHECIMENTO CIENTÍFICO É PORTANTO FUNDAMENTALMENTE *FENOMÊNICO*.
A matemática e a física são ciências porque e enquanto permanecem no horizonte do fenômeno, isto é, do condicionado

Quando o intelecto se lança para além dos fenômenos, ele é RAZÃO, e versa sobre *coisas em si* (sobre *númenos*), caindo assim em ilusões estruturais. As formas transcendentais são aqui as três Idéias:
1) psicológica (*alma*)
2) cosmológica (*mundo como unidade metafísica*)
3) teológica (*Deus*)
(objetos da *Dialética transcendental*)

Diversamente das precedentes, estas formas são REGULADORAS, não CONSTITUTIVAS, do conhecimento

NÚMENO: entidade apenas pensável, não cognoscível: a "coisa em si", abstraída do modo humano de intuí-la

RESPOSTA AO PROBLEMA INICIAL

A METAFÍSICA *jamais pode ser* CIÊNCIA,
e todavia ela nasce da necessidade,
inadiável para o homem, de pensar algo incondicionado, absoluto

III. A "Crítica da razão prática" e a ética de Kant

O conceito de "Razão prática" e as finalidades da nova "Crítica" → § 1

• A *Crítica da razão prática* se propõe em geral a tarefa de dissuadir a razão, empiricamente condicionada, da pretensão de fornecer sozinha o fundamento exclusivo de determinação da vontade. Na *Crítica da razão pura* Kant está preocupado em limitar a razão cognoscitiva à esfera da experiência, enquanto na *Crítica da razão prática* (como também na *Crítica do juízo*) a esfera numênica, que se mostrava teoricamente inacessível, torna-se acessível "praticamente".

Apenas os imperativos categóricos são leis morais → § 2

• Trata-se, portanto, de mostrar que a razão é suficiente *por si só* (sem o auxílio de impulsos sensíveis) para mover a vontade, porque *apenas* neste caso podem existir princípios morais válidos sem exceção para todos os homens, ou seja, leis morais de valor universal. Ora, entre todos os *princípios práticos*, isto é, entre as regras gerais (subjetivas e objetivas) que determinam a vontade, *apenas* os *imperativos categóricos* constituem as leis práticas que valem sem condições para o ser racional, porque eles determinam a vontade *simplesmente como vontade*, prescindindo da obtenção de determinado efeito desejado.

A essência da moral é a adequação da vontade à forma da lei → § 3-4

• A lei moral *não depende do conteúdo*; segundo Kant, se subordinamos a lei moral ao conteúdo, caímos no empirismo e no utilitarismo. A essência do imperativo consiste, portanto, no fato de valer em virtude de sua *forma de lei*, isto é, pela sua racionalidade, e a essência da moral é assim a adequação da *vontade à norma da lei*. O imperativo categórico pode ser então apenas um, e sua fórmula mais apropriada é:

1) "*Age de modo que a máxima* (o princípio prático subjetivo) *de tua vontade possa valer sempre, ao mesmo tempo, como princípio de uma legislação universal*" (objetiva).

Na *Fundação da metafísica dos costumes* lêem-se também outras duas fórmulas:

2) "*Age de modo a considerar a humanidade, tanto em tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre também como* finalidade, e *jamais como simples meio*".

3) "*Age de modo que a vontade, com a sua máxima, possa se considerar como universalmente legisladora em relação a si própria*".

A existência da lei moral pode ser explicada apenas se se admite a liberdade → § 5

• O imperativo categórico é, portanto, uma proposição da qual a vontade é determinada *a priori* objetivamente, e isso significa que *a razão pura é em si própria "prática", porque justamente determina a vontade sem que entrem em jogo outros fatores*. A existência da lei moral se impõe à consciência como *um fato da razão*, e este "fato" (*Faktum*) se pode explicar apenas se se admitir a liberdade: com efeito, nós adquirimos consciência da liberdade justamente porque *antes de tudo* temos consciência do dever. O fato de existir dever me diz por si mesmo que eu sou *livre* (de outro modo o dever não teria sentido) e, portanto, me diz a dimensão não fenomênica da liberdade, *embora sem fazer com que eu a colha cognoscitivamente em sua essência*. A liberdade é a *independência* da vontade *em relação à lei natural dos fenômenos, ou seja, ao mecanismo causal*; essa liberdade, que não explica nada no mundo dos fenômenos e que na dialética da razão pura dá lugar a uma

antinomia insuperável, *ao contrário, explica tudo na esfera moral*: e é justamente por isso que tomamos consciência dela *por via moral*.

• A liberdade, entendida *a*) como independência da vontade em relação à lei natural dos fenômenos e *b*) como independência dos conteúdos da lei moral, é a liberdade em sentido *negativo* (no sentido *daquilo que ela exclui*).

Além disso, entendida *c*) como capacidade da vontade de *determinar-se por si*, de *se autodeterminar*, ela é a liberdade em sentido *positivo* e específico; este aspecto positivo é chamado por Kant de *autonomia*, cujo contrário é a *heteronomia*.

O conceito de autonomia e heteronomia → § 6

Ora, todas as éticas que se fundam sobre conteúdos comprometem a autonomia da vontade, implicam uma dependência dela em relação às coisas e, portanto, comportam a heteronomia da vontade; em particular, segundo Kant é heterônoma toda ética que se fundamente sobre a "busca da felicidade" (eudemonismo), porque introduz fins "materiais". O homem deve, portanto, agir não *para obter a felicidade*, mas *unicamente pelo puro dever*. Todavia, agindo pelo puro dever, o homem se torna "digno de felicidade".

• Todas as éticas pré-kantianas buscavam a determinação daquilo que é "bem moral" e "mal moral", e disso deduziam depois a lei moral; Kant, ao contrário, inverte exatamente os termos da questão, motivo pelo qual *é antes de tudo a lei moral que determina o conceito de bem*. No que se refere à assunção de uma ação particular sob a lei prática pura, Kant recorre a um "esquema" ou "tipo" com o qual, elevando a máxima (subjetiva) ao nível da *universalidade* (objetividade), estaremos em grau de *reconhecer* se essa máxima é moral ou não.

O bem moral e o sentimento de respeito → § 7-8

Para ser moral, a vontade na base da ação deve ser em todo caso determinada *imediatamente* apenas pela lei, isto é, não por meio da mediação de um sentimento qualquer. O único sentimento ao qual a ética kantiana reconhece direito de cidadania é o *respeito*, o qual *nasce sobre um fundamento racional diante do homem que encarna a lei moral*, e é o único sentimento que o homem pode conhecer inteiramente *a priori* e em sua necessidade. Em um ser *perfeito*, a lei moral é lei de "santidade", em um ser *finito* é "dever".

• O mundo inteligível e numênico, que escapava à razão pura e lhe estava presente apenas como exigência ideal, torna-se, portanto, acessível *por via prática*. Na *Crítica da razão prática*, a liberdade, a imortalidade (da alma) e Deus, de simples Idéias (exigências estruturais da razão) tornam-se *postulados*. Os *postulados* são *pressupostos* de um ponto de vista necessariamente prático; eles, portanto, não ampliam o conhecimento especulativo, mas *dão às Idéias da razão especulativa em geral uma realidade objetiva, e autorizam conceitos dos quais de outro modo não se poderia sequer afirmar a possibilidade*. Não se poderia fazer jus à lei moral, se não se admitissem estes três postulados:

O mundo inteligível e numênico torna-se acessível por via prática → § 9

1) a *liberdade*, postulada pelo fato de que é possível conceber *a vontade pura como causa livre*;

2) a *existência de um Deus onisciente e onipotente*, postulada para adequar a felicidade do homem a seus méritos e ao grau de sua virtude;

3) a *imortalidade* da alma, postulada no sentido de um aproximar-se-sempre-mais-da-santidade, uma vez que a *santidade* requerida pelo sumo bem pode se encontrar apenas em um processo ao infinito.

A *Crítica da razão pura* adquire assim seu justo significado apenas à luz da *Crítica da razão prática*.

1 O conceito de "razão prática" e as finalidades da nova "crítica"

A razão humana não é somente "razão teórica", ou seja, capaz de conhecer, mas também é "razão prática", ou seja, razão capaz de *determinar a vontade e a ação moral.*

É precisamente desse importantíssimo aspecto da razão humana que trata a *Crítica da razão prática.* O objetivo dessa nova obra, porém, não é o de "criticar" a razão *pura* prática do mesmo modo que a obra anterior "criticou" a razão *pura* teórica (recorde-se que Kant chama de "pura" a razão considerada como não misturada a nada de empírico e, portanto, capaz de operar sozinha e, por conseguinte, a priori). Com efeito, no caso da *razão teórica* foi necessária uma crítica da razão *teórica "pura"*, posto que esta, como se viu, tende a exorbitar além dos limites da experiência, e além do lícito (com as conseqüências que vimos na dialética transcendental). Já a razão *prática* não corre esse risco, dado que ela tem como objetivo determinar a vontade (ou seja, mover a vontade) e, portanto, possui sem dúvida uma *realidade objetiva* (precisamente a determinação ou a moção da vontade).

Assim, basta provar *que* existe uma "razão pura prática" que *por si só* (sem misturar-se a motivos dependentes dos impulsos e da sensibilidade, ou seja, da experiência) pode mover e determinar a vontade, para eliminar *todo problema ulterior acerca de sua legitimidade e de suas pretensões.* Pelo contrário, desta vez o que será criticado não será a "razão *pura* prática", mas a razão "prática em *geral*", especialmente a razão prática *empiricamente condicionada, que pretenderia por si só determinar a vontade.*

Em suma, a situação da *Crítica da razão prática* apresenta-se exatamente oposta à da *Crítica da razão pura*: na "razão prática", as pretensões de ir além dos próprios limites legítimos são as da razão *prática empírica* (ligada à experiência), que gostaria *por si só* de determinar a vontade; já na "razão teórica" as pretensões da razão, ao contrário, eram de prescindir da experiência, e alcançar *por si só* o objeto (sem a experiência). Ou seja, enquanto na *Crítica da razão pura* Kant critica as pretensões da razão teórica (que representam um excesso) de transcender a experiência, já na *Crítica da razão prática* ele critica as *pretensões opostas da razão prática (que representam um defeito) de permanecer sempre e só ligada à experiência.* Por isso, o título é "Crítica da razão prática" e *não* "Crítica da razão *pura* prática".

Do que dissemos emerge claramente que a esfera numênica, que aparecia como inacessível *teoricamente*, torna-se acessível *praticamente.* O ser humano, dotado de *vontade pura,* se revelará como "*causa numênica*". O imperativo moral (de que falaremos logo) se revelará uma "síntese a priori", não baseada na intuição sensível nem na experiência (e, portanto, não de tipo fenomênico, e sim *numênico*), com conseqüências de enorme importância, que ilustraremos pouco a pouco.

Critik
der
practischen Vernunft
von
Immanuel Kant.

Riga,

Frontispício da primeira edição da Crítica da razão prática, *impressa em Riga em 1788.*
A obra se ocupa do aspecto da razão humana capaz de determinar a vontade e a ação moral.

2 A lei moral como "imperativo categórico"

Trata-se, portanto, de mostrar que a razão é suficiente *por si só* (= como *pura* razão, sem o auxílio de impulsos sensíveis) para mover a vontade. Aliás, diz Kant, *somente* nesse caso podem existir princípios morais válidos sem exceção para todos os homens, ou seja, leis morais que tenham valor universal.

Mas, para compreender adequadamente o pensamento moral de Kant, será bom precisar algumas distinções sutis, mas importantes, das quais ele parte. O filósofo chama de "princípios práticos" as regras gerais, ou seja, as determinações gerais da vontade, sob as quais encontram-se numerosas regras práticas particulares. Por exemplo, um princípio prático é o seguinte: "cuida de tua saúde"; entretanto, sob esse princípio encontram-se algumas regras específicas mais particulares, como, por exemplo, as seguintes: "pratica esportes", "alimenta-te adequadamente", "evita o cansaço excessivo" etc.

Os "princípios práticos" dividem-se em dois grandes grupos, que Kant chama, respectivamente: 1) "máximas" e 2) "imperativos".

1) As "máximas" são princípios práticos que valem somente para os sujeitos que as propõem, mas não para todos os homens e, portanto, são *subjetivas*. Por exemplo, constitui uma máxima (e, portanto, é subjetiva) o princípio "vinga-te de toda ofensa que receberes", porque só vale para aquele que a propõe e não se impõe de modo algum a outro ser racional (ou então, para dar outro exemplo, que nos toca muito de perto, para falar com linguagem de hoje, "dá uma de malandro").

2) Os "imperativos", ao contrário, são princípios práticos *objetivos*, isto é, *válidos para todos*. Os imperativos são "mandamentos" ou "deveres", ou seja, regras que expressam a *necessidade objetiva* da ação, o que significa que "se a razão determinasse *completamente* a vontade, a ação ocorreria inevitavelmente segundo tal regra" (ao passo que, de fato, a intervenção de fatores emocionais e empíricos pode desviar — e freqüentemente desvia — a vontade dessa regra).

Os imperativos, por seu turno, podem ser de dois tipos.

■ **Lei moral (o dever).** As leis morais são *imperativos categóricos*, isto é, imperativos que determinam a vontade não em vista de obter determinado efeito desejado, mas *simplesmente como vontade*, prescindindo dos efeitos que ela possa obter.
As leis morais são universais e necessárias, mas não do mesmo modo que as leis naturais; com efeito, enquanto as leis naturais não-podem-não-atuar-se, as leis morais podem também não atuar-se (em alemão o *ser-necessário* em sentido naturalista se diz *müssen*, enquanto a *necessidade ou o dever moral* se diz *sollen*): a necessidade da lei natural consiste, portanto, em seu inevitável realizar-se, a necessidade da lei moral consiste, ao contrário, no *valer para todos os seres racionais sem exceção.*
A fórmula mais adquada para a lei moral, isto é, para o imperativo categórico fundamental, é para Kant a seguinte: "Age de modo que a máxima (subjetiva) de tua vontade possa valer sempre, ao mesmo tempo, como princípio de uma legislação universal (objetiva)"; esta é uma proposição *sintética a priori* que determina *a priori*, de modo objetivo e puro, a vontade. Em um ser *perfeito*, a lei moral é lei de "santidade", em um ser *finito* é "dever".

a) São "imperativos hipotéticos" quando determinam a vontade só sob a *condição de que* ela queira alcançar determinados objetivos. Por exemplo: "se quiseres passar de ano, deves estudar", "se quiseres ser campeão, deves treinar", "se quiseres ter velhice segura, deves economizar" etc. Esses imperativos só valem na condição de que se queira o objetivo para o qual estão voltados, por isso são "hipotéticos" (valem na "hipótese de que" se queira tal fim), mas valem objetivamente *para todos aqueles que se propõem tal fim.* O ter ou não ter o desejo de alcançar tal fim é uma questão remetida ao agente; portanto, sua "imperatividade", ou seja, sua necessidade, é condicionada.

b) Ao contrário, quando o imperativo determina a vontade não em vista de obter determinado efeito desejado, mas *simplesmente como vontade*, prescindindo

dos efeitos que possa obter, então temos o "imperativo categórico". O imperativo categórico, portanto, não diz "se quiseres... deves", mas sim "deves porque deves", ou "deves e pronto".

Os imperativos categóricos (e somente eles) são "leis práticas" que valem incondicionalmente para o ser racional.

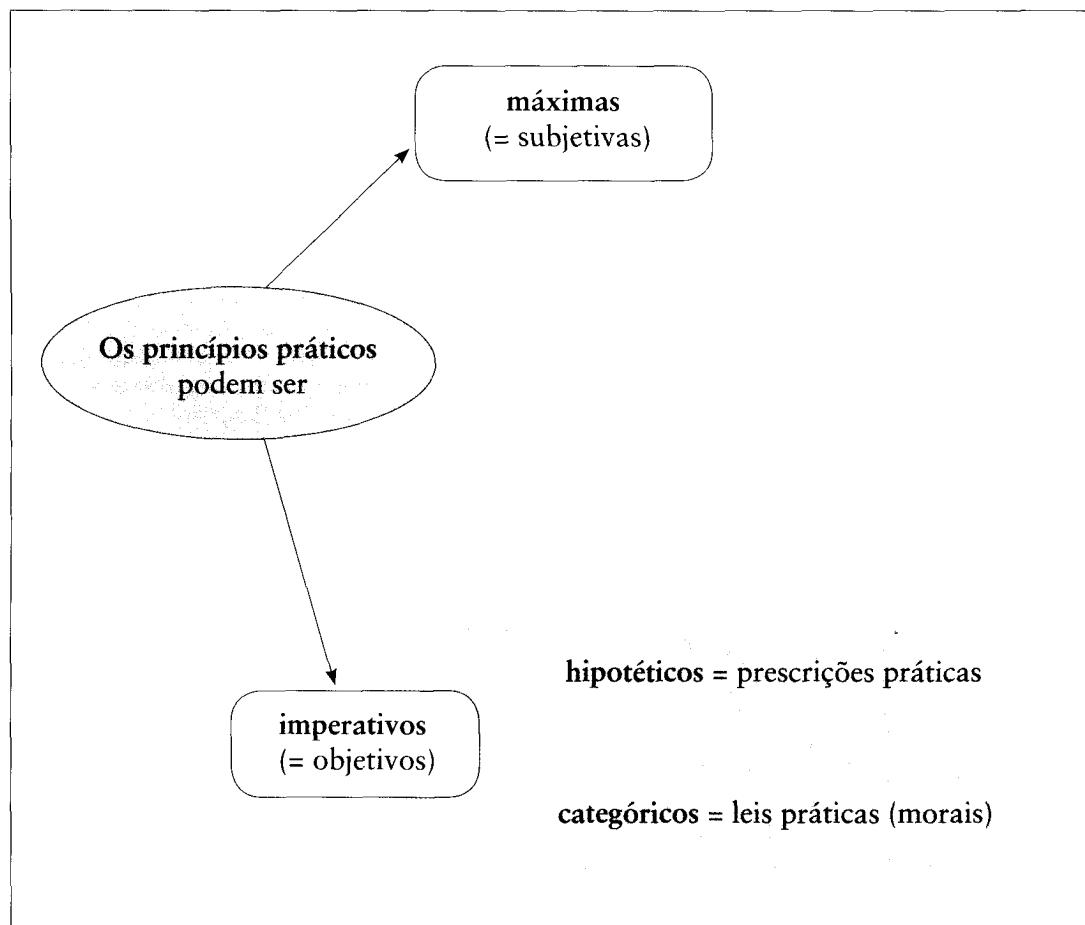
Resumimos no esquema abaixo todas as distinções que fizemos.

Concluindo: leis morais são *apenas* os imperativos categóricos. Elas são universais e necessárias, mas não como as leis naturais. Com efeito, enquanto as leis naturais não-podem-deixar-de-se-concretizar, as leis morais podem até não se concretizar, porque a vontade humana está sujeita não só à razão, mas também às inclinações sensíveis, podendo por isso se desviar. E exatamente por essa razão é que as leis morais são chamadas "imperativos" ou "deveres".

Em alemão, o *ser necessário* em sentido natural se diz "müssen", ao passo que *a necessidade ou o dever moral* se diz "sollen" (por exemplo, o "dever" expresso na proposição "todos os homens *devem* morrer" se expressa com o *müssen* em alemão, sempre que implica uma necessidade natural, ao passo que o "dever" expresso na proposição "todos os homens *devem* dar testemunho da verdade", que não implica uma necessidade natural, se expressa com o *sollen*).

A necessidade da lei física, portanto, consiste em sua inevitável realização, ao passo que a necessidade da lei moral consiste em *valer para todos os seres racionais, sem exceção.*

Estabelecido assim que a lei moral é um imperativo categórico, ou seja, incondicionado, válido por si mesmo, trata-se então de estabelecer os seguintes pontos-chave: 1) quais são as conotações essenciais desse imperativo, 2) qual é a fórmula que melhor o expressa, 3) qual é seu fundamento (ou seja, a condição que o torna possível).

É nesses pontos-chave que nos deteremos agora, começando pelo primeiro. 5

3 A essência do imperativo categórico

O imperativo categórico, ou seja, a lei moral, *não pode consisitir em ordenar determinadas coisas*, por mais nobres e elevadas sejam.

Isso significa que a lei moral *não depende do conteúdo.*

Kant chama de "lei material" aquela que depende do conteúdo. E, segundo ele, quando se subordina a lei moral ao conteúdo, se cai no empirismo e no utilitarismo, porque nesse caso a vontade é determinada pelo conteúdos, conforme agradem ou não.

Então, do quê ela depende?

Em uma lei, quando se prescinde do conteúdo, nada mais resta senão sua "*forma*". Assim, a essência do imperativo consiste precisamente em sua validade em virtude de sua *forma de lei,* isto é, por sua "racionalidade".

A lei moral é tal porque me ordena a respeitá-la enquanto lei ("deves porque deves"). E ela é assim porque *vale universalmente, sem exceções.*

Eis como Kant expressa essa sua concepção fundamental do "formalismo" moral: "[...] em uma lei, quando se prescinde de toda matéria, isto é, do objeto da vontade (enquanto motivo determinante), nada mais resta senão a simples *forma* de uma legislação universal. Portanto, um ser racional ou não pode de modo algum pensar os próprios princípios subjetivamente práticos, isto é, suas próprias máximas, ao mesmo tempo como leis universais, ou *deve admitir que sua simples forma, pela qual elas se adaptam a uma legislação universal, por si só faça delas leis práticas.*"

Ao dizer isso, Kant nada mais faz do que transferir para a sua própria linguagem filosófica o princípio evangélico segundo o qual não é moral *aquilo que se faz*, mas sim a *intenção* com que se faz. Aquilo que, na moralidade evangélica, é a "boa vontade" como essência da moral, em Kant é a *adequação da vontade à forma da lei.*

Podemos resumir tudo o que foi dito até aqui da seguinte maneira: a essência do imperativo categórico não consiste em ordenar *aquilo que devo* querer, e sim *como devo querer* aquilo que quero. Portanto, a moralidade *não* consistirá naquilo que se faz, mas no *como se faz* aquilo que se faz.

4 As fórmulas do imperativo categórico

Sendo assim, o imperativo categórico só pode ser um, e sua fórmula mais apropriada é a seguinte: "Age de modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre, ao mesmo tempo, como princípio de legislação universal", ou seja, que a tua máxima (subjetiva) se torne *lei universal* (objetiva).

Esta é a única fórmula que Kant, depois de tê-la apresentado na *Fundamentação da metafísica dos costumes,* também a mantém na *Crítica da razão prática.* Ela evidencia precisamente a pura "forma" da lei moral, que é a *universalidade* (sua validade sem exceções).

Na *Fundamentação*, podem-se ler ainda outras duas fórmulas.

Diz a segunda: "Age de modo a considerar a humanidade, seja na tua pessoa, seja na pessoa de qualquer outro, sempre também *como objetivo* e *nunca como simples meio*". Baseada no elevado conceito que coloca o homem não como uma coisa entre outras coisas, mas acima de tudo, essa formulação é omitida na *Crítica da razão prática,* porque Kant quer levar seu formalismo às extremas conseqüências, isto é, prescindindo de qualquer conceito de "fim". Com efeito, essa formulação pressupõe o princípio "a natureza racional existe como fim em si".

A terceira formulação da *Fundamentação* diz: "Age de modo que a vontade, com sua máxima, possa ser considerada como *universalmente legisladora* em relação a si mesma".

Esta terceira formulação é muito semelhante à primeira e a diferença está no fato de que, enquanto a primeira destaca a *lei,* a terceira destaca mais a *vontade,* como para dizer que não estamos somente submetidos a uma lei, mas que essa lei também é fruto de nossa própria racionalidade e, portanto, depende de nós: *somos nós, com a nossa vontade e racionalidade, que damos a lei a nós mesmos.*

A terceira formulação supõe portanto a "autonomia" da lei moral, da qual falaremos adiante. Na *Crítica da razão prática,* portanto, Kant também omitiu essa formulação, com o objetivo de não pressupor tais conceitos, ainda não elucidados, ou seja, para obter o máximo de rigor lógico.

6

5 A liberdade como condição e fundamento da lei moral

O imperativo categórico, portanto, é uma proposição pela qual a vontade é determinada (movida) *a priori* objetivamente. Isso significa que *a razão pura, em si mesma, é "prática", precisamente porque determina a vontade sem que entrem em jogo outros fatores* (bastando a pura forma da lei).

A existência da lei moral, ou seja, do imperativo categórico como foi definido acima, não tem necessidade de ser justificada ou provada. Ela se opõe à consciência (diz expressamente Kant) como "fato da razão" (*ein Faktum der Vernunft*). E esse "fato" só pode ser explicado admitindo-se a liberdade. Portanto, a consciência desse fato (lei moral) não deriva de nada anterior, como, por exemplo, da consciência da liberdade, mas vice-versa: nós adquirimos consciência da liberdade exatamente porque *antes de tudo* temos consciência do dever.

Sendo assim, diz Kant, nós nos encontramos diante de fato absolutamente único. O imperativo (a consciência do imperativo), que me ordena querer segundo a pura forma da lei, ordena-me substancialmente a liberdade. Por isso, *não se trata de um juízo analítico, mas sintético a priori*, porque me diz algo de novo. E me diz algo de novo não em dimensão fenomênica, mas metafenomênica: o dado do dever me diz *eo ipso* que sou *livre* (caso contrário o dever não teria sentido) e, portanto, me diz a dimensão não-fenomênica da liberdade, *mesmo sem fazer-me captá-la cognoscitivamente em sua essência.*

O motivo pelo qual Kant, depois de ter ido até ao ponto de admitir *um caso de juízo sintético a priori não fenomênico*, não tenha tirado as devidas conseqüências em nível metafísico, depende unicamente do arraigado preconceito "cientificista", que o levava a admitir como "conhecimento" *pleno jure* somente o conhecimento de tipo matemático-geométrico e o conhecimento de tipo galileano-newtoniano.

Somente quando se leva isso em conta é que se pode compreender bem por que Kant diz que nós não "conhecemos" (no sentido acima indicado) a liberdade e que, para conhecê-la, devemos ter uma intuição intelectiva (dado que esta não é um fenômeno, mas um númeno), malgrado o fato de apresentar dela uma definição formal precisa.

A liberdade é a *independência* (da vontade) *em relação à lei natural dos fenômenos, ou seja, do mecanismo causal.* O que equivale ao que se disse sobre o "formalismo"; a liberdade é a característica própria da vontade que pode ser determinada pela *pura forma* da lei, sem necessidade do conteúdo (que está ligado à lei natural do fenômeno). Essa liberdade, que não explica nada no mundo dos fenômenos e que, na dialética da *Razão pura*, dá lugar a uma antinomia insuperável, *na esfera moral, ao contrário, explica tudo.* E é exatamente por isso que tomamos consciência dela *por via moral.* De modo que Kant conclui: "Portanto, ninguém teria jamais ousado introduzir a liberdade na ciência se a lei moral e, com ela, a razão prática, não o houvesse levado a isso, pondo sob seus olhos tal conceito."

Conclusão: nós conhecemos, *primeiro*, a lei moral (o dever) como "fato da razão" e, *depois*, dela inferimos a liberdade como seu fundamento e como sua condição. Para dar um exemplo particularmente eloqüente, se um tirano, ameaçando-me, me impusesse testemunhar em falso contra um inocente, poderia muito bem ocorrer que, por medo, eu cedesse e jurasse em falso; mas, depois, teria remorso. Isso significa que eu compreendo muito bem que "devia" dizer a verdade, mesmo que não o tenha feito. E se eu "devia" dizer a verdade, então eu também "podia" (embora tenha feito o contrário). O remorso significa precisamente que *eu devia e, portanto, podia.*

O pensamento kantiano a esse respeito pode, portanto, ser assim resumido: "Deves, portanto podes" (e não vice-versa). 7

6 O princípio da "autonomia moral" e seu significado

Se definimos a liberdade como "independência da vontade em relação à lei natural dos fenômenos" e como "independência em relação aos conteúdos" da lei moral, então temos seu sentido "negativo" (ou seja, *aquilo que ela exclui*); se, ao contrário, agregamos a essa conotação outra, ou seja, a conotação de que a vontade (independente) também está em condições de *determinar-se*

por si própria, de *se autodeterminar*, então temos também o sentido "positivo" e específico. Esse aspecto positivo da liberdade é aquilo que Kant chama "autonomia" (= determinar para si mesmo sua própria lei). Seu contrário é a "heteronomia", ou seja, fazer com que a vontade dependa e seja determinada por algo diferente da lei.

"Liberdade", "autonomia" e "formalismo" estão indissoluvelmente ligados.

Naturalmente, isso não significa que, se autodeterminando, a vontade não se proponha conteúdos e que a forma da lei moral não tenha uma matéria, mas sim que esta *não* pode jamais ser o motivo e a condição determinantes.

Todas as morais que se baseiam nos "conteúdos" comprometem a autonomia da vontade, implicam uma dependência dela em relação às coisas e, portanto, à lei da natureza e, por conseguinte, comportam a *heteronomia* da vontade. Na prática, todas as morais dos filósofos anteriores a Kant, medidas com esse novo critério, revelam-se "heterônomas" e, portanto, falazes. O filósofo considera que todas as morais heterônomas, dependendo dos princípios em que se baseiam, podem se inserir em um dos casos representados na tabela abaixo, que inclui todos os casos possíveis, exceto o da ética "formal".

Em particular, deve-se destacar que todo tipo de ética que se baseie na "busca de felicidade" é heterônoma, porque introduz fins "materiais", com toda uma série de conseqüências negativas. A busca da felicidade polui a pureza da *intenção* e da vontade, posto que aponta para determinados fins (para *aquilo que* se deve fazer e não para o *como* se deve fazê-lo) e, portanto, a condiciona. Como já dissemos, a busca da felicidade dá lugar a imperativos hipotéticos e não a imperativos categóricos. Toda a ética grega, que era precisamente eudemônica (isto é, voltada para a busca da *eudaimonía* = felicidade) é, assim, invertida.

da educação (por exemplo segundo Montaigne, que sustentava que devemos nos conformar aos usos e costumes do próprio país)

da constituição civil (por exemplo segundo Mandeville, para o qual os fins individuais se transformam por sua conta em sociais)

do sentimento físico (por exemplo Epicuro, que fundava sua ética sobre o sentimento do prazer)

do sentimento moral (por exemplo, Hutcheson)

ou seja, a **perfeição** (como a entendiam, por exemplo, os estóicos antigos, ou Wolff)

ou seja, a **vontade de Deus** (como a entendiam, por exemplo, Crusius, sobre cujos textos Kant dera aulas, e a moral teologicamente fundada)

A moral evangélica, ao contrário, não é eudemônica, porque proclama a pureza do princípio moral (a pureza da intenção = a pureza da vontade), como já dissemos.

Não devemos agir *para alcançar a felicidade,* mas devemos agir *unicamente pelo puro dever.* Entretanto, agindo pelo puro dever, o homem torna-se "digno de felicidade", o que comporta *conseqüências muito importantes,* como veremos adiante.

■ **Liberdade.** A liberdade é o único *postulado* em grau de explicar a existência da lei moral, do dever. Nós conhecemos *em primeiro lugar* a lei moral (o dever) como "fato da razão", e *depois* desta inferimos como seu fundamento e sua condição a liberdade: o dar-se do dever me diz com efeito por si mesmo que eu sou *livre* (de outro modo o dever não teria sentido) e, portanto, me diz a dimensão não fenomênica da liberdade, *embora sem fazer com que eu a colha cognoscitivamente em sua essência.* A liberdade é a *independência* da vontade *em relação à lei natural dos fenômenos, ou seja, do mecanismo causal;* esta liberdade, que não explica nada no mundo dos fenômenos e que na dialética da razão pura dá lugar a uma antinomia insuperável, *ao contrário, explica tudo na esfera moral.*

7 O "bem moral" e sua dimensão universal

Todas as éticas pré-kantianas partiam da determinação daquilo que é "bem moral" e "mal moral", daí deduzindo como conseqüência a lei moral, prescrevendo então buscar o bem e evitar o mal.

Como conseqüência de seu formalismo, Kant subverte precisamente os termos da questão: "O conceito de bom e mau não deve ser determinado *antes* da lei moral, mas somente *depois dela".* Ou seja, é a lei moral que põe e faz ser o bem moral e não vice-versa.

O paradoxo deixa de ser gritante quando o pensamos na ótica já indicada: *é a intenção pura ou a vontade pura que faz ser bom aquilo que ela quer, e não o contrário* (não há coisa alguma ou qualquer conteúdo dos quais poderiam derivar a intenção e a vontade pura).

Mas, pergunta-se, como se pode passar desse rigoroso formalismo à ação concreta? Como se pode passar do imperativo categórico, que só prescreve a forma, para os casos e conteúdos particulares? Como é possível a adoção de uma ação particular sob a lei prática pura (sob o imperativo)?

Como se vê, o problema que surge aqui é análogo ao surgido na *Crítica da razão pura* a propósito de encontrar uma ponte, uma forma de mediação entre os conceitos puros e os dados sensíveis. Vimos como Kant resolveu esse problema com a doutrina do "esquematismo transcendental". Aqui, porém, o problema é mais difícil de resolver, pois se trata de medir o *supra-sensível* (como é o caso da lei e do bem moral) e a *ação sensível.*

Kant usa como "esquema" o conceito de "natureza" entendida como conjunto de leis que se concretizam necessariamente (ou seja, sem nenhuma exceção). Ele diz o que segue. Imaginemos esta como "tipo" da moral (e usar a lei e a natureza sensível como "tipo" da lei moral significa usá-la à maneira de "esquema" ou "imagem" para representar a lei e a natureza inteligível). Agora, tomemos a ação concreta que nos preparamos a realizar e suponhamos que a máxima na qual ela se inspira deve se tornar lei necessária (ou seja, não suscetível de exceções) de uma "natureza" na qual nós mesmos fôssemos obrigados a viver. Pois bem, esse "esquema" nos revela imediatamante se nossa ação é objetiva (moral) ou não: com efeito, se nos satisfizesse viver nesse suposto mundo em que a nossa máxima se tornasse lei necessária (que não tem exceções), isso quer dizer que ela estaria em conformidade com o dever; caso contrário, não.

Exemplifiquemos: *a)* Se alguém diz uma falsidade para evitar dificuldades, percebe-se logo se o seu comportamento é ou não moral, transformando sua máxima (= "é lícito a mim dizer falsidades para evitar dificuldades") em lei de uma natureza da qual ele próprio devesse necessariamente ser parte: com efeito, não seria possível viver em um mundo em que *todos* dissessem *necessariamente* falsidades (e exatamente aquele que mente seria o primeiro a não querer viver nesse mundo). *b)* Da mesma forma, seria possível viver em um mundo no qual *todos* matassem *necessariamente*?

c) Ou então em um mundo no qual *todos* roubassem *necessariamente*? E os exemplos poderiam se multiplicar à vontade.

Assim, elevando a máxima (subjetiva) ao plano da *universalidade*, ficamos em condições de *reconhecer* se ela é moral ou não.

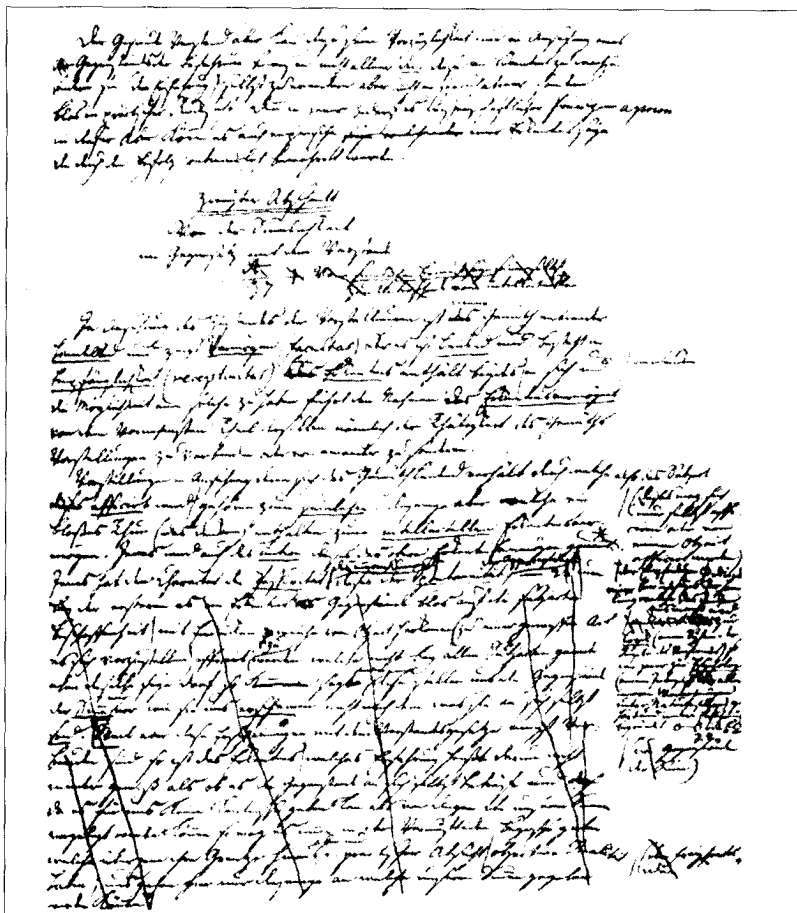
"*Olha tuas ações pela ótica do universal e compreenderás se são ações moralmente boas ou não*".

Trata-se de um refinado, complexo e engenhoso modo de expressar aquele mesmo princípio que, com extrema simplicidade de veracidade, o *Evangelho* afirma: "Não faças aos outros aquilo que não queres que seja feito a ti". 8

8 O "rigorismo" e o hino kantiano ao "dever"

Para Kant não basta que uma ação seja feita *segundo* a lei, ou seja, *em conformidade* com a lei. Neste caso, a ação poderia ser simplesmente "legal" (feita *em conformidade* com a lei) e não "moral". Para ser moral, a vontade que está na base da ação deve ser determinada "imediatamente" só pela lei. Se faço caridade aos pobres por puro dever, faço uma ação moral; se a faço por compaixão (que é um sentimento estranho ao dever) ou para me mostrar generoso (o que é mera vaidade), faço uma ação simplesmente legal ou até hipócrita.

Está claro que, como ser sensível, o homem não pode prescindir dos sentimentos e das emoções. Mas, quando eles irrompem na ação moral, só podem maculá-la: e são perigosos até quando impelem no sentido indicado pelo "dever", precisamente porque há o risco de fazerem a ação cair do plano *moral* para o plano puramente *legal*, no sentido que acima esclarecemos.

Em sua ética, Kant reconhece direito de cidadania a um único sentimento: o sentimento do "respeito". Trata-se, porém, de um sentimento suscitado pela própria lei moral e, portanto, de um sentimento

Página manuscrita de Kant.

diferente dos outros. Com efeito, contrastando as inclinações e as paixões, a lei moral impõe-se sobre elas, abate a sua soberba e as humilha: e isso, precisamente, suscita na sensibilidade humana o "respeito" diante de tal "potência" da lei moral. Como dissemos, trata-se de um sentimento *sui generis,* ou seja, *de um sentimento que nasce com base em um fundamento intelectual e racional, enquanto é suscitado pela própria razão.* E Kant precisa: "Esse sentimento é o único que podemos conhecer inteiramente *a priori* e do qual podemos conhecer a necessidade".

Evidentemente, o respeito se refere sempre e só a *pessoas,* nunca a *coisas.* As coisas inanimadas e os animais podem suscitar amor, medo, terror etc., mas nunca "respeito". E o mesmo vale para o homem entendido como "coisa", ou seja, no seu aspecto fenomênico: podemos amar, odiar e até mesmo admirar um grande gênio ou um poderoso, mas o respeito é outra coisa, nascendo *somente diante do homem que encarna a lei moral.*

Nesse sentido, como "movente", o respeito pode colaborar para que haja obediência à lei moral.

Tudo isso explica melhor as características da lei moral como "dever". À medida que exclui a influência de todas as inclinações sobre a vontade, a lei moral expressa uma "coerção prática" das inclinações, sua submissão (e, portanto, respeito) e, por conseguinte, manifesta-se como "obrigatoriedade". Em um ser *perfeito,* a lei moral é lei de "santidade"; em um ser *finito,* é "dever".

Desse modo, compreendemos por que Kant põe o dever acima de tudo, enquanto revelador da pertença do homem também ao *mundo inteligível,* além do mundo sensível, com todas as conseqüências que daí decorrem. 9

9 Os postulados e o primado da razão prática

9.1 Natureza e significados dos postulados

O mundo inteligível e numênico que escapava à razão pura, fazendo-se-lhe presente apenas como exigência ideal (Idéias da razão), revela-se portanto acessível *por via prática.* De simples Idéias (exigências estruturais da razão), a liberdade (objeto da terceira antinomia da Idéia cosmológica), a imortalidade (da alma) e Deus, na *Crítica da Razão prática,* tornam-se *postulados.*

Os postulados "não são dogmas teóricos, mas *pressupostos,* de um ponto de vista necessariamente prático; portanto, não amplificam o conhecimento especulativo, *mas dão às Idéias da razão especulativa em geral* (por meio de sua relação com os princípios práticos) *uma realidade objetiva, e autorizam conceitos dos quais, se assim não fosse, não se poderia presumir nem mesmo a afirmação de sua possibilidade".*

A força dos postulados está no fato de que temos de admiti-los para poder explicar a lei moral e seu exercício. Se não os admitíssemos, não poderíamos explicar a lei moral. E como esta é um "fato" inegável, assim a realidade dos postulados também é inegável. É por isso que Kant diz que os postulados "dão às Idéias da razão especulativa em geral *uma realidade objetiva".*

Eis uma apresentação sintética dos três postulados.

Grundlegung
zur
Metaphysik
der Sitten
von
Immanuel Kant.

Riga,
bey Johann Friedrich Hartknoch
1785.

Frontispício da Fundação da metafísica dos costumes.

9.2 A liberdade

Já vimos que a liberdade é a condição do imperativo e, ao mesmo tempo, dele deriva. Kant fala até do imperativo categórico como de uma proposição sintética a priori que implica estruturalmente a liberdade e, portanto, como algo que é capaz de levar para além do mundo dos fenômenos.

Mas ele diz ainda mais. A categoria de causa, que é um conceito puro, é em si mesma aplicável tanto ao mundo fenomênico (causa entendida mecanicamente) como ao mundo numênico (causa livre). E embora seja teoricamente impossível a aplicação da causalidade ao númeno, no entanto é *possível* sua aplicação à *vontade pura* no campo da moral — e, assim, é possível conceber a *vontade pura como causa livre.*

Desse modo, o homem descobre pertencer a dois mundos: por um lado, como fenômeno, ele se reconhece como determinado e sujeito à causalidade mecânica; por outro lado, porém, ele se descobre como ser inteligível e livre, em virtude da lei moral.

E nada impede que uma mesma ação, pertencente à esfera sensível, seja condicionada mecanicamente e determinada necessariamente no seu desenvolvimento, mas que, no entanto, sendo devida a um agente que pertence ao mundo inteligível, também possa pertencer "ao mundo inteligível, ter como seu fundamento uma causalidade sensivelmente incondicionada e, portanto, ser pensada como livre". (Em outras palavras, nada impede que uma mesma ação possa ser produzida por uma causa livre e, portanto, numênica, e se desdobrar segundo as leis da necessidade em dimensão fenomênica.)

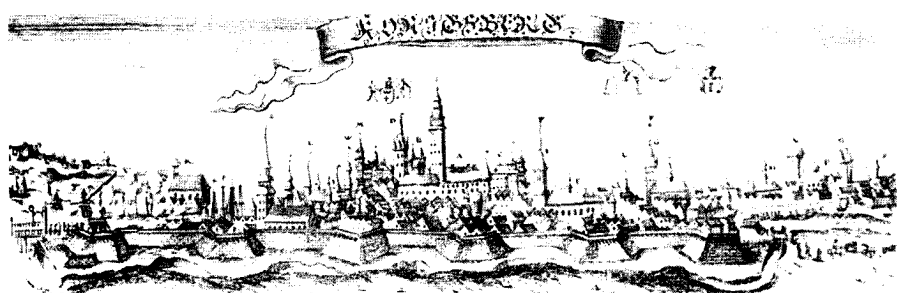
9.3 A existência de Deus

A existência de Deus é recuperada no plano de "postulado" do seguinte modo. A virtude (que é o exercício e a concretização do dever) é "bem supremo". Entretanto, ela ainda não é o bem em sua completude e integralidade. Esse é apenas a virtude à qual se acrescenta também aquela felicidade que lhe compete por sua própria natureza de virtude. A virtude, junto com a felicidade que lhe compete, constitui o "sumo bem". Ora, a busca da felicidade nunca gera a virtude (porque faz a moral cair no eudemonismo, pelas razões que já vimos), e a busca da virtude também não gera por si a felicidade. Pelo menos, é o que ocorre *neste* mundo, que não é governado pelas leis morais, e sim pelas mecânicas.

Entretanto, a busca da virtude nos torna *dignos* de felicidade. E ser dignos de felicidade mas não ser felizes é absurdo. Saímos desse absurdo *postulando* um mundo inteligível e um Deus, onisciente e onipotente, que adeque a felicidade aos méritos e aos graus da virtude.

Em outras palavras, a lei moral me ordena ser virtuoso; isso me torna digno de felicidade; precisamente por isso, é lícito *postular* a existência de um Deus que faça corresponder, em *outro* mundo, aquela felicidade que compete ao mérito e que não se realiza *neste* mundo. (Sem esse "postulado", ter-se-ia uma situação absurda, contrária à razão.)

9.4 A imortalidade da alma

A imortalidade da alma é postulada como segue. O sumo bem requer a "perfeita adequação da vontade à lei moral". E isso, precisamente, nos é ordenado pelo imperativo. Mas essa "perfeita adequação da vontade à lei moral" é a "santidade". Ora, como esta: *a*) é exigida categoricamente e *b*) ninguém *neste* mundo pode concretizá-la, "ela só poderá ser encontrada em um progresso ao infinito", ou seja, em um progresso que cada vez mais se aproxime daquela "*adequação completa*". "Mas tal

Gravura em cobre de J. J. Vogel, que representa uma visão panorâmica da cidade de Königsberg (hoje Kaliningrad), onde nasceu Kant, pelo fim do séc. XVII.

progresso infinito – escreve Kant – só é possível pressupondo uma existência e uma personalidade do próprio ser racional que perdurem ao infinito: e isso toma o nome de imortalidade da alma".

Trata-se de um modo bastante insólito de conceber a imortalidade e a vida eterna (o paraíso): isto é, não como uma condição de certo modo estática ou, pelo menos, aprocessual, mas precisamente como um incremento e um progresso infinitos. Para Kant, a imortalidade e a outra vida constituem um aproximar-se-sempre-mais-da-santidade, um contínuo crescimento na dimensão da santidade.

9.5 O primado da razão prática

A razão prática, portanto, "preencheu" as exigências da razão pura que eram as Idéias, dando-lhes uma "realidade moral": ela não está justaposta à razão pura, mas sobreposta, ou melhor, sobreordenada a ela. O contrário é impensável, diz Kant, "porque, em última análise, todo interesse é prático, e até mesmo o interesse da razão especulativa só é perfeito condicionadamente e no uso prático".

A *Crítica da razão pura* só adquire seu justo significado à luz da *Crítica da razão prática*, que constitui a mais viva e apaixonante obra de Kant. 10

■ **Postulados da razão prática.** Os *postulados* são *pressupostos* de um ponto de vista necessariamente prático; portanto, não ampliam o conhecimento especulativo, mas *dão às Idéias da razão especulativa em geral uma realidade objetiva, e autorizam conceitos dos quais de outro modo não se poderia sequer afirmar a possibilidade*. Estes postulados, sem os quais não se poderia fazer jus à lei moral, correspondem, portanto, às três Idéias da razão pura, e são:
1) a *liberdade*, postulada pelo fato de que é possível conceber *a vontade pura como causa livre*: uma mesma ação pode ser produzida por uma causa livre e, portanto, numênica, e desdobrar-se depois segundo as leis da necessidade fenomênica;
2) a *existência de um Deus onisciente e onipotente*, postulada para adequar a felicidade do homem a seus méritos e ao grau de sua virtude;
3) a *imortalidade* da alma, postulada no sentido de um aproximar-se-sempre-mais-da-santidade, pois a *santidade* requerida pelo sumo bem, sendo a perfeita adequação da vontade à lei moral, pode encontrar-se apenas em um processo ao infinito.

KANT
A "CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA"

OBJETIVO PRINCIPAL

Mostrar que e como a RAZÃO PURA *está em grau de determinar sozinha (livremente) a* VONTADE, *sem intervenção de impulsos sensíveis: apenas neste caso podem existir* LEIS MORAIS *(universais)*

Podem ser leis morais (deveres universais) apenas OS IMPERATIVOS CATEGÓRICOS: *regras práticas objetivas que valem independentemente de todas as condições subjetivas acidentais que podem ser encontradas em um ser racional*

↓

Enquanto a *matéria* de um imperativo categórico é o objeto da vontade, a essência do próprio imperativo (do dever) consiste em seu *valer em virtude da* FORMA DE LEI, e sua formulação mais apropriada é:

↓

"Age de modo que a máxima (a regra prática subjetiva) de tua vontade possa valer sempre, ao mesmo tempo, como princípio de uma legislação universal (regra prática objetiva)"

(Proposição *sintética a priori* em grau de determinar objetivamente a vontade)

↓

A ESSÊNCIA DA MORAL É, PORTANTO,

A ADEQUAÇÃO DA VONTADE À FORMA DA LEI MORAL (DO DEVER) E O RESPEITO PELO PRÓPRIO DEVER

↓

RESPEITO: único sentimento racional puro, cognoscível *a priori*

A existência da lei moral, que *determina o conceito de bem*, é um *fato da razão*, e se explica apenas se se *postula* a **liberdade:** nós adquirimos consciência da liberdade porque temos *antes de tudo* consciência do dever

LIBERDADE: em sentido *negativo* independência da vontade em relação à lei natural dos fenômenos

LIBERDADE em sentido *positivo*: capacidade da vontade independente de *autodeterminar-se* (AUTONOMIA)

↓

As três Idéias da razão teórica pura tornam-se, portanto, na razão prática pura, três POSTULADOS: 1) *liberdade*, 2) *existência de Deus*, 3) *imortalidade da alma, pressupostos práticos necessários que não ampliam o conhecimento especulativo, mas conferem realidade objetiva às Idéias da razão especulativa pura*

RESPOSTA AO PROBLEMA INICIAL

A RAZÃO *pode e deve determinar a* VONTADE *de modo puro segundo a* LEI MORAL, *isto é, segundo a proposição sintética* a priori *do imperativo categórico fundado sobre a* LIBERDADE

IV. A "Crítica do juízo"

A possibilidade de mediação entre os dois mundos: fenomênico e numênico
→ § 1

• Na *Crítica do juízo* Kant se propõe a tarefa de mediar entre os dois mundos, fenomênico e numênico, e de captar de algum modo sua unidade, embora salientando que tal mediação *não* é de caráter cognoscitivo. O fundamento que permite passar do domínio da natureza ao domínio da liberdade é uma terceira faculdade que, estreitamente ligada com o *sentimento puro*, Kant individua como intermediária entre o intelecto (enquanto faculdade cognoscitiva) e a razão (enquanto faculdade prática), e chama de *faculdade do juízo*.

O juízo pode ser determinante ou reflexivo
→ § 2

• O juízo, que é em geral a faculdade de assumir o "particular" no "universal", pode ser *determinante*, quando são dados tanto o particular quanto o universal e o objeto é, portanto, determinado cognoscitivamente, ou então *de modo reflexivo*, quando é dado apenas o particular e falta uma lei universal e objetiva à qual referi-lo. Ora, o princípio-guia *a priori* que nos juízos reflexivos singulares permite remontar do particular até o universal "procurado" é a *hipótese da finalidade da natureza*, segundo uma unidade *tal qual poderia ter sido estabelecida por um intelecto divino*. E é possível encontrar o finalismo da natureza de dois modos: refletindo sobre a *beleza* (juízo estético), ou então refletindo sobre a *ordem* da natureza (juízo teleológico).

O juízo estético está em relação com nosso sentimento de prazer
→ § 3

• O juízo estético, ou de gosto, versa sobre o *belo*, o qual para Kant é a propriedade que nasce da relação dos objetos equacionados com *nosso* sentimento de prazer e que *nós* atribuímos aos próprios objetos. O belo implica quatro características:

a) um *prazer desinteressado;*

b) um *prazer universal (subjetivo) e não conceitual;*

c) a *forma da finalidade* de um objeto, entendida *como idéia de um acordo quase intencional das partes em um todo harmônico;*

d) um *prazer necessário subjetivo.*

O fundamento do juízo estético é *o livre jogo harmônico que o objeto produz em nossas faculdades espirituais*: é a harmonia, produzida pelo objeto, entre a fantasia e o intelecto.

O sublime implica a representação do ilimitado
→ § 4

• O *sublime* é afim ao belo, porque também ele agrada *por si mesmo*. Enquanto, porém, o belo se refere à *forma* do objeto, caracterizada pela *limitação*, e produz um prazer positivo, o sublime se refere, ao contrário, àquilo que é *informe* e implica a representação do *ilimitado*, suscitando um prazer negativo, porque o espírito é alternadamente atraído e rejeitado pelo objeto. O sublime *não está nas coisas, e sim no homem*, o qual, no sentimento do sublime, é impelido a abandonar a sensibilidade e a ocupar-se das idéias que contêm uma finalidade superior.

No juízo teleológico considera-se a finalidade da natureza
→ § 5

• No juízo teleológico considera-se a finalidade da natureza. Não sabemos como a natureza seja em si mesma, e todavia há em nós *uma tendência irrefreável de considerá-la como finalisticamente organizada*, como produzida intencionalmente por um intelecto superior. Segundo os princípios da razão – e esta é a conclusão da *Crítica do juízo* – há motivos suficientes para considerar o homem como *finalidade última da natureza sobre a terra e todas as outras coisas naturais como um sistema finalizado para o homem*. Esta foi a obra que teve maior influência sobre os contemporâneos de Kant e também sobre a geração sucessiva.

1 A posição da terceira "Crítica" em relação às duas precedentes

A *Crítica da razão pura* ocupou-se da faculdade teórica, ou seja, do aspecto cognoscitivo da razão humana, concluindo que a esfera por ela dominada é a da experiência (real ou possível), que é a esfera dos fenômenos. O intelecto humano impõe a lei aos fenômenos e estes, regulados pelas leis do intelecto, constituem a natureza. Essa natureza caracteriza-se pela causalidade mecânica e pela necessidade, que é a necessidade mesma que lhe imprime o intelecto.

A *Crítica da razão prática,* ao invés, tratou de um tipo diverso de legislação, caracterizada pela *liberdade.* Tal legislação, porém, não se explica em um âmbito teórico, mas prático.

Portanto, o domínio da razão pura não pode de modo algum nos representar seus objetos como coisas em si, mas somente como fenômenos; já o domínio prático pode nos representar seus próprios objetos como coisas em si (supra-sensíveis), mas não pode conhecê-los teoricamente. Às coisas em si e aos númenos só podemos dar realidade prática.

É evidente que essa "ruptura" entre "fenômeno" e "númeno" devia atormentar Kant, ainda mais que:

a) já na primeira *Crítica,* ele havia admitido (embora com uma série de cautelas e distinções) que a coisa em si é o substrato numênico do fenômeno (pensável, mesmo que não cognoscível);

b) na segunda *Crítica,* havia admitido o acesso por via prático-moral ao mundo das coisas em si e dos númenos.

Na *Crítica do juízo,* ele se propõe então a tarefa de tentar uma mediação entre os dois mundos e, de certa forma, captar sua unidade e seu fundamento, embora reafirmando firmemente que essa mediação não poderá ser de caráter "cognoscitivo" e "teórico".

Esse fundamento é uma terceira faculdade, que Kant identifica como intermediária entre o intelecto (= faculdade cognoscitiva) e a razão (= faculdade prática) e que chama de *faculdade do "juízo",* que se revela estreitamente vinculada com o *sentimento puro.*

2 "Juízo determinante" e "juízo reflexivo"

Segundo Kant, o juízo em geral é a faculdade de assumir o "particular" no "universal", ou seja, a faculdade de pensar o particular contido no universal. Ora, a esse respeito, dois casos são possíveis.

1) No primeiro caso, podem se dar tanto o "particular" como o "universal". Nesse caso, o juízo que opera a adoção do particular (já dado) pelo universal (também já dado) é *determinante.* Todos os juízos da *Crítica da razão pura* são *determinantes,* porque são dados tanto o particular (o múltiplo sensível) como o universal (as *categorias* e os *princípios* a priori). Kant chama esse juízo de "determinante", porque *determina teoricamente* o objeto (o constitui como objeto).

2) Ou então, no segundo caso, pode ser dado *só* o "particular", devendo o "universal" ser *procurado.* E é precisamente o juízo que deve *encontrá-lo.* Nesse caso, o juízo se chama "reflexivo". E chama-se "reflexivo" porque esse "universal que se deve encontrar" não é uma lei a priori do intelecto, mas, diz Kant, deriva de um "princípio da *reflexão* sobre objetos para os quais, *objetivamente,* nos falta em absoluto uma lei". Note-se que, aqui, "reflexão" assume sentido não genérico mas técnico: para Kant, "reflexão" significa comparar e conjugar representações entre si e colocá-las em relação com nossas faculdades do conhecimento.

Como veremos, esse princípio "universal" da reflexão é diferente do universal do intelecto e é análogo ao das Idéias da razão: *ele consiste na Idéia de finalidade.*

Note-se além disso que, enquanto no juízo determinante os dados particulares são os fornecidos pela sensibilidade e, portanto, são dados informes que são "informados" pelas categorias, no juízo reflexivo os dados são constituídos pelos objetos já determinados pelo "juízo determinante" ou teórico. Assim, podemos dizer que o "juízo reflexivo" reflete sobre esses objetos *já teoricamente determinados* (sobre as representações desses objetos) *a fim de "encontrar" e "recuperar" a concordância entre si e com o sujeito* (com suas faculdades cognoscitivas e com suas exigências morais, particularmente com a liberdade).

No juízo reflexivo, captamos as coisas como em harmonia umas com as outras e também em harmonia conosco.

Como dissemos, o universal próprio do juízo reflexivo *corresponde às Idéias da razão e a seu uso regulativo*. Com efeito, nos juízos reflexivos singulares, para poder remontar do particular ao universal que deve ser "encontrado" (ou seja, para encontrar a unidade sob a qual reunir os vários objetos e os vários casos), temos necessidade de um princípio-guia a priori que, segundo Kant, é apenas a *hipótese da finalidade da natureza* em seus múltiplos casos e manifestações, ou melhor, na consideração da natureza e de tudo o que nela foi deixado indeterminado pelo nosso intelecto, segundo uma unidade, precisa Kant, *que um intelecto divino teria podido estabelecer*.

É evidente que, considerada desse ponto de vista, ou seja, como a realização do projeto de uma mente divina, toda a realidade da natureza, particularmente todos os acontecimentos que nos aparecem como contingentes, manifestam-se sob uma luz completamente diferente, ou seja, à luz de um *objetivo* e de um *fim*.

Desse modo, o conceito de fim, que fora excluído da *Razão pura*, ingressa na filosofia kantiana nessa fórmula do "juízo reflexivo", aliás bastante sugestiva. O conceito de fim não é um conceito teórico, como já recordamos, mas algo que se radica em uma necessidade e em uma instância estrutural do sujeito.

Entretanto, embora dentro desses limites, o juízo reflexivo "fornece o conceito intermediário entre o conceito da *natureza* e o da *liberdade*", porque a finalidade faz a natureza perder sua rigidez mecanicista e torna possível sua harmonização com a liberdade.

Mas podemos "encontrar" o finalismo na natureza de dois modos diferentes, ainda que conjugados entre si:

a) refletindo sobre a *beleza*;

b) refletindo sobre a *ordem* da natureza.

Daí a distinção kantiana de dois tipos de "juízo reflexivo":

a) o juízo estético;

b) o juízo teleológico.

3 O juízo estético

A existência de juízos estéticos é um dado de fato evidente por si. Mas, diante da existência do juízo estético, colocam-se dois problemas: 1) em primeiro lugar, o de estabelecer o que seja propriamente o *belo* que nele se manifesta; 2) em segundo lugar, o de remontar ao fundamento que o torna possível. E eis a solução kantiana para esses dois problemas.

1) Para Kant, o belo não pode ser uma propriedade objetiva das coisas (o belo ontológico), mas algo que nasce da relação entre o objeto e o sujeito. Mais precisamente, é a propriedade que nasce da relação dos objetos comparados com *nosso* sentimento de prazer, e que *nós* atribuímos aos próprios objetos. A *imagem* do objeto referida ao *sentimento* de prazer, comparada a este e por este avaliada, dá lugar ao juízo de gosto. Belo, portanto, é aquilo que agrada segundo o juízo de gosto, o que implica em quatro características que Kant deduz das quatro classes de categorias.

■ **Belo.** É aquilo que se expressa no juízo estético. Para Kant o belo não é uma propriedade objetiva das coisas, mas é a propriedade que nasce da relação entre o objeto e o sujeito, a partir da relação dos objetos equacionados com *nosso* sentimento de prazer e que *nós* atribuímos aos próprios objetos. Com base nas quatro classes de categorias (qualidade, quantidade, relação, modalidade), o belo, enquanto é aquilo que agrada segundo o juízo de gosto, implica quatro características; com efeito, o belo é:
a) *aquilo que agrada sem interesse*, não ligado ao prazer dos sentidos nem ao útil econômico, nem muito menos ao bem moral;
b) *aquilo que agrada universalmente (subjetivamente) e não conceitualmente*: ele *vale para todos os homens*, mas sua universalidade não é de caráter conceitual e cognoscitivo;
c) a *forma da finalidade* de um objeto, enquanto este é percebido sem a representação de uma finalidade: trata-se da própria idéia da finalidade em seu aspecto formal e subjetivo, entendida *como idéia de um acordo quase intencional das partes em um todo harmônico*;
d) aquilo que é não conceitualmente reconhecido como objeto de um *prazer necessário*, no sentido de uma necessidade *subjetiva*, que se impõe não logicamente a todos os homens.

a) Belo é o objeto de "prazer sem interesses". Falar de prazer sem interesses significa falar de um tipo de prazer que não está ligado ao prazer grosseiro dos sentidos, nem ao útil econômico nem ao bem moral.

b) Belo é "aquilo que agrada universalmente, sem conceito". O prazer do belo é universal, porque *vale para todos os homens* e, portanto, se distingue dos gostos individuais; entretanto, essa universalidade não é de caráter cognoscitivo. Trata-se portanto de uma universalidade "subjetiva", no sentido de que vale para cada sujeito (referida que é ao sentimento de cada um).

c) "A beleza é a *forma da finalidade* de um objeto, enquanto é percebido sem a representação de um objetivo".

d) "O belo é aquilo que é reconhecido, sem conceito, como objeto de prazer *necessário*." Trata-se, obviamente (como também no caso da universalidade), não de uma necessidade lógica, e sim *subjetiva*, no sentido de que se trata de algo que *se impõe a todos os homens*.

2) Resolvido o primeiro problema, vejamos o segundo: qual é o fundamento do juízo (reflexivo) estético?

O fundamento do juízo estético é o "jogo livre e a harmonia das nossas faculdades espirituais" (entre a fantasia e o intelecto), que o objeto produz no sujeito. O juízo de gosto, portanto, é o efeito desse jogo livre das faculdades cognoscitivas.

São compreensíveis, portanto, as conclusões de Kant: "Esse juízo puramente subjetivo (estético) do objeto precede o prazer pelo objeto, e é o *fundamento* desse prazer *pela harmonia das faculdades de conhecer*: mas *essa validade subjetiva universal do prazer*, que nós ligamos à representação do objeto que chamamos 'belo', só se funda na universalidade das condições subjetivas no juízo dos objetos". Texto 11

4 A concepção do sublime

O sublime é afim ao belo, porque também agrada "por si mesmo" e, do mesmo modo, pressupõe um "juízo de reflexão".

A diferença está no fato de que o belo diz respeito à forma do objeto, e a forma é caracterizada pela limitação (determinação), ao passo que o sublime também diz respeito àquilo que é informe e que, enquanto tal, implica a representação do ilimitado.

Além disso, o belo produz um prazer positivo, enquanto o sublime produz um negativo: "O sublime não pode se unir a algo atrativo — diz Kant —; e, como o espírito não é só atraído pelo objeto, mas alternadamente atraído e repelido, o prazer do sublime não é tanto uma alegria positiva, mas muito mais um contínuo maravilhamento e estima, isto é, merece ser chamado de prazer negativo".

E, por fim, o espírito tende à comoção ao se representar o sublime, ao passo que, representando-se o belo, "goza de calma contemplação".

Mas o sublime *não está nas coisas, e sim no homem.*

O sublime é de duas espécies: matemático e dinâmico; o primeiro é dado pelo infinitamente grande, e o segundo pelo infi-

■ **Sublime.** O sublime é afim ao belo, porque também ele agrada *por si mesmo*. A diferença fundamental consiste no fato de que o belo se refere à *forma* do objeto, caracterizada pela *limitação*, enquanto o sublime se refere também àquilo que é *informe* e que implica a representação do *ilimitado*. Além disso, enquanto o belo produz um prazer positivo, o sublime dele suscita um negativo, porque o espírito é alternadamente atraído e rejeitado pelo objeto: o prazer do sublime não é alegria positiva, mas contínua maravilha e estima.
Quando o sublime é representado, o espírito tende à comoção, ao passo que quando o belo é representado, ele goza de uma contemplação repousante. O sublime *não está nas coisas, e sim no homem*, e é de duas espécies:
a) sublime matemático, dado pelo infinitamente *grande*;
b) sublime dinâmico, dado pelo infinitamente *poderoso*.
Diante do infinitamente grande (oceano, céu etc.) ou do infinitamente poderoso (terremotos, vulcões etc.), o homem se descobre pequeno e como que esmagado, mas também superior a ele, porque traz em si as Idéias da razão que são Idéias da totalidade absoluta. No sentimento do sublime, o espírito é impelido a abandonar a sensibilidade e a ocupar-se de Idéias que contêm uma finalidade superior.

nitamente poderoso. Diante do imensamente grande (oceano, céu etc.) ou do imensamente poderoso (terremotos, vulcões etc.) o homem, por um lado, se descobre pequeno e se sente esmagado, mas, por outro lado, descobre ser superior àquele imensamente grande ou poderoso de caráter *físico*, dado que leva em si as Idéias da razão, que são Idéias da totalidade absoluta, que superam aquilo que, à primeira vista, parecia superar o próprio homem.

Em conclusão, a definição mais apropriada de sublime é a seguinte: "Sublime é aquilo que, pelo fato mesmo de poder só pensá-lo, atesta uma faculdade de espírito superior a toda medida dos sentidos". Texto 12

5 O juízo teleológico e as conclusões da "Crítica do juízo"

A finalidade do juízo estético é uma finalidade "sem objetivo", como vimos, isto é, uma finalidade *para* o *sujeito* (o objeto parece feito de propósito *para o sujeito*, a fim de pôr harmonicamente em movimento suas faculdades). No juízo teleológico, ao contrário, considera-se a finalidade da natureza.

Essa é a parte mais atormentada da terceira *Crítica*, porque muitas considerações de Kant o levariam a conclusões metafísicas, que ele, no entanto, repele por causa dos preconceitos que carrega desde a primeira *Crítica*.

As conclusões do filósofo são as seguintes.

Não sabemos como a natureza é em si mesma (considerada numenicamente), já que só a conhecemos fenomenicamente. Entretanto, não podemos deixar de considerá-la como organizada finalisticamente, *dado que em nós há uma tendência irrefreável a considerá-la desse modo*.

Aliás, Kant admite até que alguns produtos da natureza física (os organismos) não podem ser explicados segundo leis puramente mecânicas, exigindo "uma lei de causalidade inteiramente diferente", isto é, a causalidade finalística.

Entretanto, não é possível a extensão do finalismo a *toda* a natureza, do ponto de vista cognoscitivo. Kant encontra a solução precisamente graças ao *Juízo teleológico*, entendido como simples "juízo reflexivo".

Entretanto, Kant reconhece que a consideração teleológica tem uso normativo *heurístico*, ou seja, válido "para investigar as leis particulares da natureza".

Mas a conclusão da *Crítica do juízo* é que a realização do fim moral do homem é o objetivo da natureza: "Segundo os princípios da razão, existem motivos suficientes [...] para considerar o homem *como objetivo último da natureza sobre a terra, de modo que, em relação a ele, todas as outras coisas naturais constituem um sistema de fins*".

Sem o homem, o mundo seria um deserto vazio. E só a "boa vontade" constitui uma finalidade última.

Essa foi a obra que teve maior influência sobre os contemporâneos de Kant e também sobre a geração sucessiva.

■ **Finalidade da natureza.** A finalidade para Kant é em geral o acordo formal entre a existência de uma coisa e seu escopo (material) *possível*; não se trata, portanto, de uma propriedade do objeto, mas de um conceito *a priori* que tem origem apenas no juízo reflexivo. Ora, segundo a estrutura particular da faculdade cognoscitiva humana, pode-se julgar possível um fim intencional de toda a natureza apenas pensando em uma causa que esteja intencionalmente em ação e, portanto, pensando em um ser que produz de modo análogo à causalidade de um intelecto: este é um *princípio subjetivo que serve simplesmente para um juízo reflexivo*, que em particular é o *juízo teleológico* (de *télos*, "fim, escopo").

KANT
A "CRÍTICA DO JUÍZO"

OBJETIVO PRINCIPAL

Individuar o possível fundamento de MEDIAÇÃO *entre o* MUNDO FENOMÊNICO *(domínio da razão especulativa) e o* MUNDO NUMÊNICO *(domínio da razão prática)*

REFLEXÃO: comparação e conjunção de representações, entre si e com as faculdades cognoscitivas humanas, baseadas em um conceito

Diversamente dos juízos *determinantes*, nos JUÍZOS REFLEXIVOS dá-se apenas o "particular" (conceitos já determinados), enquanto o universal a ser encontrado funda-se não sobre uma função *a priori*, e sim sobre uma Idéia reguladora, análogo às Idéias da razão especulativa pura

JUÍZO DETERMINANTE: proposição que opera a subsunção do particular (dado pela intuição sensível) no universal (dado pelas estruturas transcendentais): é o juízo constitutivo do conhecimento

A IDÉIA DA FINALIDADE DA NATUREZA SEGUNDO UMA UNIDADE COMO UM INTELECTO DIVINO PODERIA TER PODIDO ESTABELECÊ-LA

O finalismo da natureza pode-se encontrar de dois modos

no sujeito (finalidade sem escopo)

refletindo sobre a *beleza*: JUÍZO ESTÉTICO

versa sobre a limitação da forma (prazer positivo)

o *BELO*, entendido como objeto de prazer:
1) desinteressado
2) não conceitual
3) sem escopo
4) necessário

versa sobre o informe, o ilimitado (prazer negativo)

o *SUBLIME*, no qual o espírito é alternativamente atraído e rejeitado pelo objeto. Duas espécies

1) o *sublime matemático*, dado pelo infinitamente grande
2) o *sublime dinâmico*, dado pelo infinitamente poderoso

se funda sobre o livre jogo e a harmonia que o objeto produz entre a fantasia e o intelecto do sujeito

no objeto (finalidade com escopo)

refletindo sobre a *ordem da natureza*: JUÍZO TELEOLÓGICO: no homem há uma tendência irrefreável de considerar a natureza como *finalisticamente organizada*

RESPOSTA AO PROBLEMA INICIAL

O conceito regulador do FIM *é intermediário entre o conceito constitutivo de* NATUREZA *e o conceito prático de* LIBERDADE*: a finalidade faz com que a natureza (o mundo fenomênico) perca sua rigidez mecanicista e torna possível seu acordo com a liberdade (com o mundo numênico)*

V. Conclusões: "O céu estrelado acima de mim e a lei moral dentro de mim", marca espiritual de Kant como homem e pensador

• As duas coisas que enchiam Kant de admiração eram o céu estrelado e a lei moral. Ele diz que estas duas coisas não deve procura-las fora do alcance de sua visão, nem deve presumi-las; ele as vê diante de si e as reconhece com a consciência da existência.

Conclusões sobre Kant → § 1

Concluindo, para Kant o destino do homem é o infinito: com esta posição se começa a abandonar o Iluminismo para chegar ao limiar do romantismo, que assinala justamente para o infinito.

1 A admiração de Kant pelo céu estrelado e pela lei moral

Já acenamos à afirmação emblemática de Kant segundo a qual as duas coisas que mais o enchiam de admiração eram o céu estrelado e a lei moral. Agora, como conclusão, é tempo de ler essa passagem na íntegra.

"Duas coisas enchem-me o espírito de admiração e de reverência sempre novas e crescentes, quanto mais freqüente e longamente o pensamento nelas se detém: o céu estrelado acima de mim e a lei moral em mim. Não tenho de buscar essas duas coisas fora do alcance de minha vista, envolvidas em obscuridade, ou no transcendente. Nem devo, simplesmente, presumi-las. Eu as vejo diante de mim e as vinculo imediatamente à consciência da minha existência. A primeira começa do lugar que ocupo no mundo sensível externo e estende a conexão em que me encontro a grandezas imensuráveis, com mundos sobre mundos e sistemas de sistemas e, além disso, aos tempos sem fronteiras de seu movimento periódico, de seu início e de sua duração. A segunda parte de meu eu invisível, de minha personalidade; e me representa em um mundo que tem uma infinitude verdadeira, mas que só é perceptível pelo intelecto, com o qual (mas, por isso e ao mesmo tempo, com todos aqueles mundos visíveis) me reconheço em uma conexão não simplesmente acidental, como no primeiro caso, mas universal e necessária. A primeira visão, de um conjunto inumerável de mundos, aniquila, por assim dizer, minha importância de criatura animal, que deverá restituir a matéria de que é feita ao planeta (um simples ponto no universo), depois de ter sido dotada por breve tempo (não se sabe como) de força vital. A segunda, ao contrário, eleva infinitamente meu valor, como valor de uma inteligência, graças à minha personalidade, na qual a lei moral me revela uma vida independente da animalidade e até mesmo de todo o mundo sensível, pelo menos por aquilo que se pode deduzir da destinação final de minha existência em virtude dessa lei, destinação que não se limita às condições e às fronteiras desta vida, mas vai até ao infinito."

E assim, para Kant, o homem, que na *Razão pura* revelou-se fenomênico, finito, mas dotado (como razão) *de abertura estrutural para o infinito* (as Idéias) e de uma necessidade irrefreável do mesmo, na *Razão prática* (da qual foi extraída essa passagem) revela-se também *efetivamente destinado ao infinito.*

O destino do homem, portanto, é o infinito.

Com essas posições, preparamo-nos para transcender os horizontes do Iluminismo e chegamos aos umbrais do romantismo que, em sua poesia e em sua filosofia, estará precisamente todo voltado para o infinito.

Kant

Da *Crítica da razão pura*

1 O problema geral dos juízos sintéticos a priori e do seu fundamento

O conhecimento científico se fundamenta sobre juízos universais, necessários e amplificadores do conhecer. *Ora, apenas os* juízos sintéticos a priori *contêm todos estes três requisitos. O problema que se impõe é, portanto:* como são possíveis os juízos sintéticos a priori? *Resolver tal problema significa resolver também o problema: é possível a* metafísica como ciência?

1. A diferença entre juízos analíticos, juízos sintéticos a posteriori e juízos sintéticos a priori

a. Os vários tipos de juízos

Em todos os juízos nos quais é pensada a relação de um sujeito com um predicado (e considero apenas os juízos afirmativos, porque depois será fácil a aplicação aos negativos), esta relação pode ser de duas espécies. Ou o predicado B pertence ao sujeito A, como algo que está contido (ocultamente) neste conceito A; ou então B se encontra completamente fora do conceito A, embora esteja em ligação com ele. No primeiro caso chamo o juízo de *analítico*; no outro, de *sintético*.

b. Os juízos analíticos

Juízos analíticos (afirmativos) são, portanto, aqueles em que a ligação do predicado com o sujeito é pensada como identidade, enquanto aqueles em que esta ligação é pensada sem identidade devem ser chamados juízos sintéticos. Os primeiros também poderiam ser chamados juízos explicativos, e os outros juízos extensivos: os primeiros, com efeito, com o predicado não acrescentam nada ao conceito do sujeito, mas o dividem apenas, decompondo-o em seus conceitos parciais, que já eram pensados (embora confusamente) nele; os segundos, ao contrário, acrescentam ao conceito do sujeito um predicado que não estava de fato pensado nele, e não teria podido ser extraído de alguma decomposição dele. Por exemplo, se digo: "todos os corpos são extensos", este é um juízo analítico. Com efeito, não tenho necessidade de ir além do conceito que atribuo ao corpo, para encontrar a extensão que a ele está ligada, mas é suficiente que eu decomponha aquele conceito, isto é, me torne consciente do múltiplo que penso sempre haver nele, para aí encontrar o predicado. Trata-se, portanto, de um juízo analítico. Se, ao contrário, digo: "todos os corpos são pesados", então o predicado é algo totalmente diverso daquilo que eu penso no simples conceito de um corpo em geral. O acréscimo de tal predicado produz, portanto, um juízo sintético.

c. Os juízos sintéticos a posteriori

Os juízos da experiência enquanto tais são todos sintéticos. Não teria sentido, com efeito, fundamentar um juízo analítico sobre a experiência, pois, para formular este juízo não tenho de fato necessidade de sair de meu conceito e, portanto, não me é necessário nenhum testemunho da experiência. Que um corpo seja extenso, é uma proposição estabelecida a priori, e não um juízo de experiência. Ainda antes de chegar à experiência, com efeito, todas as condições para o meu juízo eu as possuo já no conceito, do qual é possível para mim extrair o predicado simplesmente em base ao princípio de contradição, tornando-me ao mesmo tempo consciente da necessidade do juízo que a experiência jamais *poderia* me ensinar. Contra isso, embora no conceito de um corpo em geral eu não inclua de fato o predicado do peso, o conceito designa todavia um objeto de experiência mediante uma parte dela, à qual, portanto, posso acrescentar outras partes ainda da mesma experiência, diversas das que pertenciam àquele conceito. Primeiro posso conhecer o conceito de corpo *analiticamente*, mediante as notas características da extensão, da impenetrabilidade, da forma etc., as quais são todas pensadas neste conceito. Depois, porém, estendendo meu conhecimento, e dirigindo-me de novo à experiência, da qual havia extraído este conceito de corpo, vejo que às notas características acima referidas sempre se ligam também a de peso, e a acrescento, portanto, *sinteticamente*, como predicado, àquele conceito. É a experiência, portanto, aquilo sobre que se funda a possibilidade da síntese do predicado do peso com o conceito de corpo, pois estes dois conceitos, embora

não estejam contidos um no outro, todavia se pertencem conjuntamente – mesmo se apenas de modo acidental – como partes de um todo, isto é, da experiência, que é ela própria uma conexão sintética de intuições.

d. Os juízos sintéticos a priori

Ao contrário, nos juízos sintéticos a priori este auxílio falta inteiramente. Se devo ir além do conceito A, para conhecer, como ligado a ele, outro conceito B, sobre o que me apóio, e a partir do quê se tornou possível a síntese, se aqui não tenho a vantagem de ir buscá-lo no campo da experiência? Tomemos a proposição: "tudo aquilo que acontece tem sua causa". No conceito de algo que acontece, penso certamente uma existência e um tempo que a precede etc., e disto se podem extrair juízos analíticos. Mas o conceito de uma causa encontra-se completamente fora daquele conceito, e designa algo de diverso daquilo que acontece, e portanto não está de fato contido nesta última representação. Como chego então a dizer, a respeito daquilo que acontece em geral, algo que é totalmente diverso dele, e a conhecer o conceito de causa que, embora não estando contido naquele outro conceito, todavia lhe pertence, e até de modo necessário? Qual é neste caso a incógnita = x sobre a qual se apóia o intelecto, quando crê encontrar, fora do conceito de A, um predicado B estranho a ele, considerando-o ao mesmo tempo ligado a ele? Não pode ser a experiência, pois o princípio acima referido acrescenta à primeira esta segunda representação não só com maior universalidade, mas também com o caráter da necessidade, e portanto totalmente a priori e em base a simples conceitos. Pois bem, é sobre estes princípios sintéticos fundamentais, isto é, extensivos, que se baseia em sua inteireza a intenção última de nosso conhecimento especulativo a priori, pois os analíticos, por mais importantes e necessários que sejam, são-no apenas para chegar à clareza dos conceitos que é requerida para uma síntese segura e ampla, que seja realmente uma nova aquisição.

2. Em todas as ciências teóricas da razão estão contidos como princípios juízos sintéticos a priori

a. A matemática se fundamenta sobre juízos sintéticos a priori

Os juízos matemáticos são todos sintéticos. Esta proposição parece que até agora tenha fugido das considerações daqueles que analisaram a razão humana, e que, aliás, até seja contrária a todas as suas hipóteses, embora, sem nenhuma dúvida, ela esteja certa e tenha conseqüências muito importantes. Com efeito, tendo visto que as deduções dos matemáticos procedem todas segundo o princípio de contradição (como requer a natureza de toda certeza apodítica[1]), nós nos persuadimos de que também os princípios fundamentais fossem conhecidos em base ao princípio de contradição: mas nos enganávamos, porque uma proposição sintética pode certamente ser compreendida segundo o princípio de contradição, mas apenas se pressupomos outra proposição sintética da qual possamos deduzi-la, e nunca em si mesma.

Em primeiro lugar devemos observar que as verdadeiras proposições matemáticas são sempre juízos a priori, e não empíricos, pois comportam uma necessidade que não pode ser extraída da experiência. E caso não se queira conceder isso, limitarei minha proposição à *matemática pura*, cujo conceito comporta já que ela não contém um conhecimento empírico, mas simplesmente um conhecimento puro a priori.

Sem dúvida, à primeira vista poderíamos pensar que a proposição 7 + 5 = 12 seja uma proposição simplesmente analítica, que resulte do conceito de uma soma de sete e cinco, segundo o princípio de contradição. Mas, considerando a coisa mais de perto, vemos que o conceito da soma de 7 e 5 não contém nada mais que a união de dois números em um só, e que com isto não é de modo nenhum pensado qual seja este único número que reúne os outros dois. O conceito de doze não é absolutamente já pensado, pelo único fato de que eu pense a união de sete e cinco, e, por mais que eu decomponha meu conceito de tal soma possível, não encontrarei aí o doze. Devemos ir além deste conceito, buscando auxílio a partir da intuição correspondente a um dos dois números, por exemplo, a partir dos próprios cinco dedos, ou então (como Segner em sua aritmética) de cinco pontos, e acrescentar depois ao conceito de sete, uma por vez, as unidades do número cinco dado na intuição. Com efeito, primeiro tomo o número 7, e ajudando-me com os dedos de minha mão para a intuição do conceito de 5, acrescento depois nesta minha imagem ao número 7, uma de cada vez, as unidades que antes havia recolhido para formar o número 5, e vejo nascer assim o número 12. No conceito de uma soma = 7 + 5 pensei, sem dúvida, que o

[1] Certeza derivada de uma demonstração rigorosa. [N. do T.]

7 deveria ser acrescentado ao 5, mas não que esta soma fosse igual ao número 12. A proposição aritmética, portanto, é sempre sintética, e disto percebemos de modo tanto mais evidente quanto maiores os números que tomamos em consideração: nestes casos, com efeito, se tornará claro que, por mais que giremos e tornemos a girar ao bel-prazer nossos conceitos, sem procurar o auxílio da intuição não poderemos jamais encontrar a soma, mediante a simples decomposição de nossos conceitos.

Também não é mais analítico nenhum princípio da geometria. Que a reta seja a linha mais curta entre dois pontos, é uma proposição sintética. Meu conceito de *reta*, com efeito, não contém nada como quantidade, mas apenas uma qualidade. O conceito de mais curto é, portanto, completamente acrescentado, e não pode ser extraído, mediante alguma decomposição, do conceito de linha reta. Devemos, portanto, *recorrer à intuição, por meio da qual* apenas é possível a síntese.

É verdade que algumas poucas proposições fundamentais pressupostas pelos geômetras são realmente analíticas, e se baseiam sobre o princípio de contradição, mas elas – enquanto proposições idênticas – servem apenas para a cadeia do método e não servem como princípios: por exemplo, a = a, o todo é igual a si próprio, ou então (a + b) > a, isto é, o todo é maior do que uma parte sua. Todavia, ainda estas proposições, embora valham sobre a base de simples conceitos, são admitidas em matemática apenas enquanto podem ser apresentadas na intuição. É apenas a ambigüidade do termo que nos faz crer, em geral, que aqui o predicado dos juízos apodíticos se encontra já em nosso conceito, e que por isso o juízo seja analítico. De fato, nós *devemos* pensar certo predicado em acréscimo a um conceito dado, e esta necessidade já é inerente nos conceitos. Mas a questão não é que coisa *devemos pensar* em acréscimo a um conceito dado, e sim que coisa *realmente pensamos* nele, mesmo que apenas de modo obscuro, e assim é-nos mostrado que, sem dúvida, o predicado inere necessariamente àqueles conceitos, mas não enquanto é pensado no próprio conceito, e sim por meio de uma intuição, que deve ser acrescentada ao conceito.

b. A física se fundamenta sobre juízos sintéticos a priori

A ciência da natureza (Physica) contém em si, como princípios, juízos sintéticos a priori. Darei como exemplo apenas um par de proposições, como aquela segundo a qual em todas as transformações do mundo corpóreo a quantidade da matéria permanece imutável, ou aquela segundo a qual em toda comunicação do movimento, ação e reação devem ser sempre iguais entre si. Em ambas as proposições não só é clara a necessidade, e portanto sua origem a priori, mas também é claro que se trata de proposições sintéticas. No conceito de matéria, com efeito, não penso a permanência, mas simplesmente sua presença no espaço que é preenchido por ela. E, portanto, vou realmente além do conceito de matéria, para pensar a priori, em acréscimo a ele, algo que não havia já pensado *nele*. A proposição, então, não é analítica, mas sintética, e todavia é pensada a priori, como acontece também nas outras proposições da parte pura da ciência da natureza.

c. Também a metafísica deveria fundamentar-se sobre juízos sintéticos a priori

Na metafísica, mesmo que a consideremos uma ciência até agora apenas tentada, e todavia indispensável por causa da natureza da razão humana, devem *estar contidos conhecimentos sintéticos a priori*: nela, por isso, não se trata de modo nenhum de decompor simplesmente, e portanto de explicar analiticamente os conceitos que nos fazemos a priori das coisas, pois queremos de preferência estender nosso conhecimento a priori, e para fazer isso *devemos nos servir de princípios fundamentais* que acrescentam ao conceito dado algo que não estava já contido nele, e mediante os juízos sintéticos a priori vamos tanto além, que a própria experiência não pode seguir-nos tão longe, como por exemplo na proposição segundo a qual o mundo deve ter um primeiro início, e em outras semelhantes. A metafísica é, portanto, constituída – ao menos *em sua intenção* – apenas de proposições sintéticas a priori.

3. Problema geral da razão pura

Já é ganho considerável quando podemos reunir grande número de pesquisas sob a fórmula de um problema único. Desse modo, com efeito, não se facilita apenas o próprio trabalho, determinando-o com precisão, mas também o juízo de quem queira verificar se cumprimos ou não o nosso propósito. Ora, o verdadeiro problema da razão pura está contido na pergunta: *como são possíveis juízos sintéticos a priori?*

Se a metafísica até agora permaneceu em um estado tão oscilante, entre incerteza

e contradição, isso deve ser atribuído apenas ao fato de que este problema, e talvez até a distinção entre *juízos analíticos e sintéticos*, não foram pensados antes. A solução deste problema, ou então uma demonstração satisfatória de que a possibilidade da qual ele pede uma explicação, na realidade, não existe, é aquilo de que depende a vida ou a morte da metafísica. *David Hume*, entre todos os filósofos o que mais se aproximou deste problema, mesmo que depois tenha ficado bem distante de pensá-lo com uma determinação suficiente e em sua universalidade e, ao contrário, se deteve simplesmente na proposição sintética da ligação do efeito com suas causas (*principium causalitatis*), acreditou poder concluir que tal proposição a priori fosse totalmente impossível. Com base em suas conclusões, tudo aquilo que chamamos de metafísica acabaria por ser apenas uma ilusão: a de chegar a um presumido conhecimento racional daquilo que na realidade é simplesmente tomado de empréstimo da experiência, e que sobre a base de um hábito assumiu a aparência da necessidade. Nesta afirmação, destrutiva de toda filosofia pura, ele jamais teria incorrido, caso tivesse tido diante dos olhos nosso problema em sua universalidade, pois em tal caso teria reconhecido que, seguindo seu argumento, não poderia haver sequer uma matemática pura, dado que ela contém certamente proposições sintéticas a priori, coisa que seu bom senso lhe teria seguramente impedido de afirmar.

Na solução do problema acima citado está compreendida, ao mesmo tempo, a possibilidade do uso puro da razão na fundação e na realização de todas as ciências que contêm um conhecimento teórico a priori dos objetos, isto é, a resposta às perguntas:

como é possível a matemática pura?

como é possível a ciência pura da natureza?

Ora, visto que estas ciências existem realmente, será oportuno perguntar-se *como* elas são possíveis, uma vez que o fato de que devem ser possíveis é demonstrado pela sua realidade efetiva.[2] No que se refere, ao contrário, à *metafísica*, o fato de que até agora ela tenha procedido mal, e que de nenhuma das metafísicas até aqui expostas se possa dizer que subsista realmente em seu escopo essencial, faz qualquer um duvidar, e justamente, de sua possibilidade.

Todavia, também esta *espécie de conhecimento* deve ser considerada em certo sentido como dada, e a metafísica, embora não seja real como ciência, ela o é, contudo, como disposição natural (*metaphysica naturalis*). A razão humana, com efeito, mesmo sem ser movida pela mera vaidade de um grande saber, procede inexoravelmente – impelida por sua própria necessidade – até questões que não podem ser resolvidas pelo uso empírico da razão e pelos princípios tomados de empréstimo deste uso. E assim, em todos os homens, logo que neles a razão se estenda até a especulação, sempre existiu efetivamente alguma metafísica, e sempre existirá. Também a respeito dela, portanto, virá a pergunta:

como é possível a metafísica como disposição natural?

Em outras palavras, de que modo as questões levantadas pela razão pura – questões que ela, por necessidade própria dela, é impelida a resolver como melhor puder – brotam da natureza da razão humana universal?

Todavia, a partir do momento que em todas as tentativas, realizadas até agora, de dar resposta a estas perguntas naturais – por exemplo, se o mundo tenha um início ou exista desde a eternidade, e assim por diante – sempre se encontraram inevitáveis contradições, não nos podemos contentar com a simples disposição natural à metafísica, isto é, com a pura faculdade da razão como tal, por mais que dela nasça sempre uma metafísica (seja qual for), mas com ela deve ser possível alcançar uma certeza em relação ao conhecimento ou não conhecimento de seus objetos, isto é, na decisão sobre os objetos de suas perguntas, ou então deve ser possível fazer um juízo sobre a capacidade ou incapacidade da razão em relação a estes objetos, e assim ou estender de modo confiável nossa razão pura, ou pôr-lhe limites determinados e seguros. Esta última questão, que deriva do problema geral acima mencionado, seria justamente aquela que pergunta:

como é possível a metafísica como ciência?

I. Kant,
Crítica da razão pura.

---

[2]Alguém ainda poderia duvidar de que isto valha para uma ciência pura da natureza. Mas bastará ver as diversas proposições que recorrem no início da física verdadeira e própria (empírica) – como as que se referem à permanência de uma mesma quantidade de matéria, a inércia, a igualdade de ação e reação etc. – para nos convencermos imediatamente de que elas constituem uma *physica pura* (ou *rationalis*), que sem dúvida merece ser apresentada separadamente como uma ciência verdadeira e própria, em toda a sua extensão, por restrita ou ampla que seja. [Nota de Kant]

2 A "revolução copernicana" de Kant

No Prefácio à segunda edição da Crítica da razão pura *(1787) é o próprio Kant que indica qual é seu problema de fundo e em que óptica pretende resolvê-lo: o conceito-guia é propriamente* o caminho seguro da ciência.

A lógica *logo se firmou e continuou sobre o caminho seguro da ciência desde seu nascimento com Aristóteles.* A matemática *empreendeu o caminho seguro da ciência com os gregos.* A física, *de modo mais complexo, tornou-se ciência na era moderna, a partir de Galileu.* A metafísica, *ao contrário, ainda não conseguiu tomar o caminho seguro da ciência, e continua a vagar às apalpadelas entre simples conceitos.*

Daqui o grande problema kantiano da Crítica da razão pura: *por que a metafísica não conseguiu pôr-se no caminho seguro da ciência?*

A resposta de Kant baseia-se sobre seu "criticismo", ganho teoricamente mediante aquela que ele próprio chamou de sua "revolução copernicana", segundo a qual são os objetos que giram ao redor do sujeito cognoscente e que se regulam sobre princípios que supervisionam o funcionamento das faculdades cognoscitivas do homem.

O resultado do criticismo é que a ciência enquanto tal limita-se ao âmbito da experiência possível e, portanto, ao âmbito do fenômeno.

A metafísica, portanto, à medida que se ocupa do metafenomênico, *não pode se configurar como ciência.*

As páginas seguintes apresentam o texto quase integral do Prefácio à segunda edição *da* Crítica da razão pura.

1. O caminho seguro da ciência

P fácil julgar – com base no resultado – se a elaboração dos conhecimentos que são próprios da razão esteja ou não no caminho seguro da ciência. Se ela, depois de muitos aviamentos e muitos preparativos, tão logo está para alcançar seu fim, se encalha, ou então, para alcançá-lo, deve de novo voltar mais vezes para trás e tomar outro caminho, como também, se não é possível fazer com que os diversos colaboradores estejam de acordo sobre o modo com que se deve perseguir o escopo comum, então poderemos seguramente nos convencer de que tal estudo ainda se encontra bem longe de ter tomado o caminho seguro de uma ciência, e que ao contrário caminha apenas às apalpadelas, e já é um mérito em relação à razão ter a possibilidade de descobrir este caminho, mesmo que à custa de ter de abandonar, como inCteis, coisas que estavam contidas no fim anteriormente assumido de modo irrefletido.

2. A lógica se pôs e prosseguiu no caminho seguro da ciência desde seu nascimento

Que a *lógica* tenha seguido este caminho seguro desde os tempos mais antigos, pode-se ver pelo fato de que ela, de *Aristóteles* para frente, não teve de fazer nenhum passo para trás, a menos que não se queiram considerar como aperfeiçoamentos a eliminação de algumas sutilezas supérfluas ou uma mais clara determinação da matéria exposta: mas isso pertence mais à elegância e não à segurança de uma ciência. Contudo, outra coisa merece ser notada a propósito da lógica, isto é, o fato de que ela até hoje não pôde fazer quaisquer passos à frente, e portanto – segundo todas as aparências – parece que esteja concluída e realizada. E, de fato, se alguns modernos pensaram ampliá-la, introduzindo nela ou capítulos *psicológicos*, referentes às diversas capacidades cognoscitivas (a imaginação, a argCcia); ou capítulos *metafísicos*, referentes à origem do conhecimento ou das espécies diversas de certeza, conforme a diversidade dos objetos (o idealismo, o ceticismo etc.), ou ainda capítulos *antropológicos*, referentes aos preconceitos (considerados em suas causas e nos antídotos contra eles), isso derivou de sua ignorância da autêntica natureza desta ciência. Não um acréscimo, mas uma deformação das ciências é aquilo que se obtém quando se confundem seus confins, mas o confim da lógica é determinado com a máxima precisão, pelo fato de que se trata de uma ciência que expõe detalhadamente, e demonstra rigorosamente, nada mais que as regras formais de todo o pensamento (seja ele a priori ou empírico, tenha ele uma origem ou um objeto quaisquer que se queiram, encontre ele em nosso espírito impedimentos casuais ou então naturais).

Que a lógica tenha tido tal sucesso é uma vantagem que deve unicamente à sua limitação, em virtude da qual ela está autorizada – ou melhor, é obrigada – a abstrair de todos os objetos do conhecimento e de suas diferenças, de modo que nela o intelecto não tem nada a fazer com

nada mais que não seja si próprio e sua forma. Muito mais difícil, naturalmente, devia ser para a razão tomar o caminho seguro da ciência, se ela não deve se ocupar apenas de si mesma, mas também de objetos. E, portanto, também a lógica, como propedêutica, constitui por assim dizer apenas a antecâmara das ciências; e se é verdade que quando se fala de conhecimentos se pressupõe uma lógica para julgá-los, sua aquisição, todavia, deve ser procurada nas ciências própria e objetivamente ditas.

3. Conhecimento teórico e conhecimento prático

Ora, visto que nestas ciências deva existir a razão, isso significa que nelas algo deve ser conhecido a priori, e tal conhecimento pode referir-se ao seu objeto de duas maneiras: ou simplesmente para *determinar* este objeto e seu conceito (o qual deve ser dado de outro modo), ou também para *realizá-lo*. O primeiro é o *conhecimento teórico* da razão, o segundo é o *prático*. A parte *pura* dos dois conhecimentos – seja pouco ou muito seu conteúdo –, isto é, a parte em que a razão determina seu objeto totalmente a priori, deve ser exposta preliminarmente ela só, sem aí misturar aquilo que provém de outras fontes: seria de fato uma administração má aquela em que se despendesse cegamente tudo aquilo que se ganha, sem poder distinguir depois, em caso de dificuldades, qual é a parte em que as entradas podem cobrir as despesas, e aquela em que estas últimas devem ser cortadas.

Matemática e *física* são os dois conhecimentos teóricos da razão que devem determinar a priori seus *objetos*: a primeira de modo totalmente puro, a segunda de modo ao menos parcialmente puro, devendo esta seguir também outras fontes de conhecimento, diversas da razão.

4. Como a matemática, com os gregos, empreendeu o caminho seguro da ciência

A *matemática*, desde os tempos mais remotos aos quais remonta a história da razão humana, se moveu no caminho seguro da ciência, com o admirável povo dos gregos. Não se deve pensar, porém, que o fato de ter encontrado este caminho régio, ou melhor, de tê-lo aplainado diante de si mesma, tenha sido para a matemática uma empresa fácil como para a lógica, onde a razão tem o que fazer apenas consigo mesma. Creio de preferência que ela tenha andado por longo tempo às apalpadelas (sobretudo entre os egípcios), e que sua transformação em ciência deva ser atribuída a uma *revolução*, realizada pela idéia feliz de um homem individual, mediante uma tentativa a partir da qual não foi mais possível se enganar sobre o caminho que se devia tomar, e foi empreendido e traçado, para todo o tempo e com uma extensão infinita, o caminho seguro da ciência. A história desta revolução do modo de pensar – muito mais importante do que a descoberta do caminho que dobrava o Cabo da Boa Esperança – e do afortunado que o realizou, não chegou até nós. Todavia, a lenda a nós transmitida por *Diógenes Laércio*, que cita o presumido descobridor dos elementos mínimos das demonstrações geométricas – elementos que, segundo a opinião comum, não têm sequer necessidade de demonstração –, prova um fato, isto é, que a lembrança da transformação produzida pelo primeiro traço na descoberta deste novo caminho deve ter aparecido aos matemáticos de tal importância que permaneceu inesquecível. Naquele que primeiro demonstrou o triângulo isósceles[1] (chamemo-lo de *Tales* ou outro como se queira) acendeu-se uma luz: ele de fato compreendeu que não devia seguir passo a passo aquilo que via nessa figura, ou mesmo apenas no conceito dela, como se disso fosse possível apreender suas propriedades, mas que devia produzi-la por meio daquilo que ele próprio já havia pensado e representado nela a priori, segundo conceitos (por construção); e que para saber com segurança algo a priori, ele não devia atribuir à coisa senão aquilo que resultava necessariamente daquilo que ele próprio, em conformidade com seu conceito, havia posto.

5. Como a física empreendeu o caminho seguro da ciência

Quanto ao que se refere à ciência da natureza, o caminho para chegar à via mestra da ciência foi muito mais lento. Passou-se apenas cerca de um século e meio desde quando a proposta do engenhoso *Bacon* de Verulâmio suscitou em parte, e em parte acelerou – dado que já se estava sobre suas pegadas – esta descoberta, que, exatamente como a outra, pode ser explicada apenas com uma repentina revolução do modo de pensar. Aqui levarei em

[1] O próprio Kant, na carta de 25 de junho de 1787 a Ch. G. Schütz, corrige o "erro de transcrição" da edição original, que neste lugar falava de um triângulo "eqüilátero" (*gleichseitig*), em vez de um triângulo "isósceles" (*gleichschenklig*). [N. do T.].

consideração a ciência da natureza, apenas enquanto está fundada sobre *princípios empíricos*.

Quando *Galileu* fez as suas esferas rolarem ao longo de um plano inclinado, tendo ele próprio decidido seu peso; ou quando *Torricelli* fez com que um peso se sustentasse no ar, tendo calculado o peso antes como igual ao de uma coluna de água preestabelecida; ou quando, em um tempo sucessivo, Stahl transformou metais em cal, e este novamente em metal, subtraindo ou acrescentando a eles de novo alguma coisa,[2] uma luz se acendeu em todos estes pesquisadores da natureza. Eles compreenderam que a razão chega a ver apenas aquilo que ela produz segundo seu projeto; e compreenderam que ela deve avançar com os princípios de seus juízos, segundo leis estáveis, e deve obrigar a natureza a responder às suas perguntas, sem deixar-se guiar apenas por ela, como se fosse mantida em andadeiras. E isso porque, do contrário, as observações casuais que fizéssemos sem um plano preestabelecido, não se ligariam de fato em uma lei necessária, enquanto é justamente de tal lei que a razão vai à procura e tem necessidade. A razão deve apoiar-se na natureza, tendo em uma mão seus princípios – seguindo os quais, apenas, é possível que fenômenos concordantes valham como leis – e na outra mão a experiência que ela imaginou seguindo aqueles princípios; e isto para ser instruída pela natureza, sem dúvida, mas não como um escolar que esteja a ouvir tudo aquilo que o mestre quer, mas como um juiz que desempenha seu papel, obrigando as testemunhas a responder às perguntas que ele lhes apresenta. E assim, também na física, uma revolução tão vantajosa do modo de pensar deve-se apenas a uma idéia: que a razão procure na natureza – de acordo com aquilo que a própria razão aí coloca – aquilo que deve aprender dela (sem atribuir-lhe isso de modo falso), e do que por si própria nada saberia. É por meio disso que a ciência da natureza foi levada pela primeira vez pelo caminho seguro da ciência, enquanto por tantos séculos não fizera mais que andar às apalpadelas.

6. A metafísica não esteve em grau de pôr-se no caminho seguro da ciência

A *metafísica* é um conhecimento especulativo da razão, que está inteiramente isolada, e ultrapassa completamente o ensinamento da experiência, e o faz por meio de simples conceitos (não como a matemática, por meio da aplicação dos conceitos à intuição), de modo que nela a razão deve ser aluna de si própria. Pois bem, até agora a metafísica ainda não teve um destino tão favorável que a fizesse tomar o caminho seguro da ciência, embora ela seja a mais antiga de todas as outras ciências, e permaneceria ainda, quando também estas últimas tivessem de ser completamente engolidas na voragem de uma barbárie que tudo devorasse. Nela, com efeito, a razão se encalha continuamente, mesmo quando quer chegar a ver a priori (tal é sua pretensão) as mesmas leis que são confirmadas pela experiência mais comum. Na metafísica se deve voltar atrás infinitas vezes, pois se descobre que o caminho que se estava percorrendo não levava onde se queria. Ela, pois, está ainda tão longe de pôr de acordo seus seguidores naquilo que eles sustentam, que se nos apresenta mais como um campo de batalha, destinado exclusivamente – assim parece – a fazer com que os duelistas exercitem suas forças em falso combate, no qual nenhum deles jamais pôde conquistar o mínimo terreno, e jamais pôde fundar sobre a própria vitória uma posse duradoura. Portanto, não há nenhuma dúvida de que seu modo de proceder tenha sido até agora um simples andar às apalpadelas e, o que é pior, às apalpadelas entre simples conceitos.

7. O problema de fundo que deve ser tratado: por que a metafísica não se tornou ciência?

Ora, do que depende, se aqui ainda não se pôde encontrar o caminho seguro da ciência? Talvez que este caminho seja impossível? Mas então por que a natureza marcou nossa razão com a incessante aspiração a rastrear este caminho, como se isso constituísse uma de suas mais importantes questões? E há mais: é de fato insuficiente o motivo pelo qual ter confiança em nossa razão, se ela, em um dos pontos mais importantes de nosso desejo de saber, não só nos abandona, mas nos envolve com ilusões, e por fim nos engana! Ou então até agora apenas erramos o caminho: de quais indícios nos poderíamos servir, então, para esperar ser mais afortunados do que tenham sido outros antes de nós, ao renovar esta pesquisa?

[2]Não sigo aqui de modo preciso o desenvolvimento histórico do método experimental, cujos primeiros inícios, por outro lado, não são bem conhecidos. [Nota de Kant]

8. A "revolução copernicana" realizada em âmbito filosófico por Kant

Eu devia pensar que os exemplos da matemática e da ciência da natureza – as quais se tornaram aquilo que são por meio de uma revolução realizada repentinamente – fossem suficientemente relevantes para induzir-nos a refletir sobre o ponto essencial de uma transformação do modo de pensar tão vantajosa para elas, e para ao menos tentar imitá-las nisso, o quanto o permita a analogia que existe entre elas e a metafísica, consideradas como conhecimentos racionais. Até agora se afirmava que todo o nosso conhecimento devia se regular sobre os objetos, mas todas as tentativas de estabelecer algo a priori sobre estes mediante conceitos – algo com o qual nosso conhecimento se estendesse –, por causa daquele pressuposto acabaram em nada. Por uma vez, então, tentemos ver se não podemos talvez cumprir melhor as tarefas da metafísica, admitindo que são os objetos que devem se regular sobre nosso conhecimento: isso concordaria melhor com a auspiciada possibilidade de um conhecimento a priori dos objetos, que estabeleça algo sobre estes últimos antes que estes nos sejam dados. Trata-se de uma coisa semelhante àquela que pela primeira vez pensou *Copérnico*: uma vez que a explicação dos movimentos celestes não conseguia proceder bem, admitindo que toda a ordem das estrelas girasse em torno do expectador, ele tentou ver se não poderia funcionar melhor fazendo girar o expectador e, ao contrário, as estrelas permanecessem firmes. Pois bem, na metafísica podemos tentar algo semelhante em relação à *intuição* dos objetos. Se a intuição tivesse de se regula sobre a natureza dos objetos, não vejo de que modo se poderia saber alguma coisa a priori sobre eles; se, ao contrário, é o objeto (entendido como objeto dos sentidos) que se regula sobre a natureza de nossa faculdade intuitiva, posso muito bem representar esta possibilidade para mim. Todavia, uma vez que não posso parar nessas intuições, caso elas devam se tornar conhecimentos, mas devo referi-las, enquanto representações, a algo como objeto, e devo determinar este último por meio delas, então os casos podem ser dois: ou admito que os *conceitos* com os quais atuo esta determinação se regulam também sobre o objeto, e então venho a encontrar-me de novo no embaraço de antes, em relação ao modo em que posso saber algo a priori sobre ele; ou então admito que os objetos ou – o que é a mesma coisa – a *experiência*, na qual apenas eles são conhecidos (como objetos dados), se regulem sobre estes conceitos. Neste segundo caso a solução me parece sem dúvida mais fácil, pois a própria experiência é um tipo de conhecimento que requer o intelecto, e este tem uma regra que devo pressupor em mim ainda antes que me sejam dados objetos, portanto, a priori; esta é uma regra que se expressa por meio de conceitos a priori, sobre os quais devem, portanto, necessariamente se regular, e aos quais devem se conformar, todos os objetos da experiência. Depois, no que se refere aos objetos que são simplesmente – mas necessariamente – pensados pela razão, e que porém (ao menos para como a razão os pensa) não podem de fato ser dados na experiência, as tentativas para pensá-los (porque se devem também poder pensar!) nos fornecerão uma ótima verificação daquilo que entendemos como mudança de método no modo de pensar, isto é, que em relação às coisas nós conhecemos a priori apenas aquilo que nós próprios pomos nelas.[3]

9. As capacidades humanas de conhecer não estão em grau de ir além do confim da experiência possível

Esta tentativa responde ao nosso desejo e promete à metafísica, em sua primeira parte – aquela em que ela se ocupa de conceitos a priori, cujos objetos correspondentes podem ser adequadamente dados na experiência –, o caminho seguro da ciência. Com efeito, seguindo esta transformação do modo de pensar, podemos explicar muito bem a possibilidade de um conhecimento a priori e, ainda mais, podemos procurar provas satisfatórias para as leis que estão a priori como fundamento da natureza, entendida como o conjunto dos objetos da experiência: coisas, estas, ambas impossíveis

[3]Este método – imitando o do pesquisador da natureza – consiste portanto em pesquisar os elementos da razão pura naquilo que pode ser *confirmado ou rejeitado por meio de uma experiência*. Todavia, para verificar as proposições da razão pura, especialmente quando elas se arriscam para além de todos os confins de uma experiência possível, não se pode fazer nenhuma experiência com seus *objetos* (como na ciência natural): poderemos fazer isso, então, apenas com *conceitos* e com *princípios* assumidos a priori, e instituídos de modo tal que os próprios objetos possam ser considerados de dois lados diversos: *de um lado* como objetos dos sentidos e do intelecto, pela experiência; *do outro lado*, ao contrário, como objetos simplesmente pensados, pela razão isolada e que tende a ultrapassar os confins da experiência. Ora, se percebermos que, considerando as coisas a partir deste duplo ponto de vista, ocorre um acordo com o princípio da razão pura, ao passo que, considerando-a de um só ponto de vista daí derivaria um inevitável conflito da razão consigo mesma, então temos que a experiência decide pela justeza daquela distinção. [Nota de Kant]

segundo o modo de proceder seguido até agora. Todavia, o êxito desta dedução de nossa faculdade de conhecer a priori, na *primeira* parte da metafísica, é um êxito surpreendente e – assim parece – muito desvantajoso em relação ao fim geral de que se ocupa a segunda parte da metafísica. Aquilo que resulta, com efeito, é que nós, com tal faculdade, não podemos jamais ultrapassar o confim de uma experiência possível, coisa que, ao contrário, era justamente o empenho mais essencial desta ciência. Todavia, é justamente aqui que se pode fazer a experiência de uma contraprova, a respeito da verdade daquilo que resultou da primeira avaliação do conhecimento a priori de nossa razão, ou seja, que este conhecimento chega apenas àquilo que nos aparece, e deixa, ao contrário, que a coisa em si subsista realmente por si própria, sem dúvida, mas permaneça desconhecida de nossa parte. O que de fato nos impele a ultrapassar necessariamente o confim da experiência é o *incondicionado*, aquilo que, em relação a todo condicionado, a razão necessariamente exige, e com todo direito, nas coisas em si próprias, para poder concluir assim a série das condições.

10. O incondicionado, que é objeto da metafísica, não se encontra no âmbito das coisas que conhecemos (que são fenômenos)

Ora, caso admitíssemos que nosso conhecimento de experiência se regule sobre os objetos como coisas em si mesmas, perceberíamos que o incondicionado *não pode de fato ser pensado sem contradição*; ao contrário, caso admitíssemos que não é a nossa representação das coisas – tais quais nos são dadas – que se regula sobre elas como coisas em si mesmas, mas que, ao contrário, são estes objetos, assim como nos aparecem, que se regulam sobre nosso modo de representá-los, perceberemos que *a contradição cairá*, e que por conseguinte o incondicionado não o devemos encontrar nas coisas enquanto nós as conhecemos (enquanto nos são dadas), e sim nas coisas enquanto nós não as conhecemos, como coisas em si mesmas: assim, portanto, aquilo que no início havíamos admitido como simples tentativa, mostra-se em seu fundamento.[4]

11. O homem pode proceder para o incondicionado apenas no âmbito da razão prática

Em todo caso, depois que à razão especulativa foi proibido qualquer avanço no campo do supra-sensível, resta sempre a ver se no conhecimento prático da razão não se encontram talvez dados para determinar o conceito racional transcendente do incondicionado, e para chegar desse modo – segundo o que é o desejo da metafísica – para além do confim de toda experiência possível, por meio de nosso conhecimento a priori: conhecimento, este, que por outro lado é possível apenas do ponto de vista prático. Com tal procedimento a razão especulativa sempre nos proporcionou ao menos o espaço para uma extensão deste gênero, embora tenha devido deixá-lo vazio, e estamos, portanto, autorizados, ou melhor, somos até exortados pela razão a preenchê-lo, se nos for possível, com os dados práticos dela.[5]

12. A crítica da razão pura trata principalmente do método, mas também traça os contornos do sistema das ciências

Esta tentativa de transformar o modo de proceder seguido até agora pela metafísica, isto é, a tentativa de realizar nela uma revolução total, seguindo o exemplo dos geômetras e dos pesquisadores da natureza, é aquilo em que consiste a tarefa desta crítica da razão pura especulativa. Ela é um tratado do método, não um sistema da própria ciência, e todavia traça o perfil completo desta ciência, tanto em

[4] Esta experiência da razão pura assemelha-se muito à que os *químicos* chamam por vezes de prova de *redução*, e mais em geral de *procedimento sintético*. A *análise* do *metafísico* dividiu o conhecimento puro a priori em dois elementos muito diversos entre si, isto é, o das coisas enquanto fenômenos, e o das coisas em si mesmas. A *dialética* reúne de novo estes dois elementos, de *acordo* com a idéia necessária da razão que é o *incondicionado*, e vê que este acordo jamais se produz de outro modo, a não ser mediante aquela distinção, que é, portanto, uma distinção verdadeira. [Nota de Kant]

[5] Desse modo as leis centrais do movimento dos corpos celestes produziram uma certeza absoluta daquilo que *Copérnico* no início havia assumido apenas como hipótese, e demonstraram ao mesmo tempo a força invisível (a da atração *newtoniana*) que mantém unido o sistema do mundo, que teria para sempre permanecido escondida, se Copérnico não tivesse ousado pesquisar – contra o que os sentidos lhe atestavam, e todavia conforme a verdade – os movimentos observados não nos objetos do céu, mas em seu expectador. Analogamente a esta hipótese, também a transformação do modo de pensar exposta na *Crítica*, neste *Prefácio* é apresentada simplesmente como uma hipótese, com o único fim de evidenciar as primeiras tentativas – sempre hipotéticas – de tal transformação, embora depois, no decorrer do tratado, ela será demonstrada não mais hipoteticamente, mas apoditicamente, em base à natureza de nossas representações de espaço e tempo e aos conceitos elementares do intelecto. [Nota de Kant]

relação a seus confins, quanto em relação à totalidade de sua articulação interna. É nisto, com efeito, que consiste a peculiaridade da razão pura especulativa: ela pode e deve medir a própria capacidade com base nos diversos modos com os quais escolhe os objetos para o pensamento, e pode e deve também enumerar completamente os diferentes modos com os quais ela predetermina tarefas, e assim traçar o projeto inteiro de um sistema de metafísica. E, de fato, no que se refere à primeira coisa, no conhecimento a priori o que se pode atribuir aos objetos não é outra coisa a não ser aquilo que o sujeito pensante extrai de si mesmo; e no que concerne à segunda coisa, considerando os princípios do conhecimento, a razão é uma unidade completamente autônoma e subsistente por si, na qual, como em um corpo organizado, cada membro existe em vista de todos os outros e todos existem em vista de cada um deles, e nenhum princípio pode ser assumido com segurança em *uma só* relação, sem buscar ao mesmo tempo *todas* as suas relações com o uso puro da razão, considerado em sua inteireza. Mas, nisso a metafísica tem também rara sorte, que não pode tocar a nenhuma outra ciência racional que tenha o que fazer com objetos (uma vez que a lógica se ocupa apenas da forma do pensamento em geral), e por este motivo, uma vez que tenha sido levada sobre o caminho seguro da ciência por meio desta crítica, ela pode abraçar completamente todo o campo dos conhecimentos que lhe pertencem, e portanto pode realizar sua obra e pode deixá-la aos pósteros para que a usem como um ensinamento fundamental que jamais deverá ser acrescido, a partir do momento que ela tem o que fazer simplesmente com princípios e com as limitações de seu uso, as quais são determinadas por estes mesmos princípios. Por isso, como ciência fundamental ela é também obrigada a tal completitude, e dela se deve poder dizer: *nil actum reputans, si quid superesset agendum.*[6]

13. Em que sentido a crítica da razão pura não tem apenas uma utilidade crítico-negativa, mas também uma validez positiva e importante

Todavia – perguntarão – qual é o tesouro que pensamos deixar à posteridade com tal metafísica, purificada por meio da crítica, mas com isso também levada a um estado duradouro? Dando a esta obra um olhar sumário, acreditaremos nela perceber uma utilidade apenas *negativa*, que é a de não arriscar-se jamais com a razão especulativa para além do confim da experiência; e esta, com efeito, é sua primeira utilidade. Mas esta resultará imediatamente uma utilidade *positiva*, tão logo percebamos que os princípios com os quais a razão especulativa se arrisca para além de seu confim, na realidade não produzem uma *extensão*, e sim – considerados mais atentamente – uma inevitável *restrição* do uso de nossa razão, enquanto ameaçam realmente estender-se para além de toda a medida os confins da sensibilidade, à qual eles propriamente pertencem, e assim suprimir o uso puro (prático) da razão. Se é verdade, portanto, que uma crítica que limite a razão especulativa é uma crítica *negativa*, todavia, uma vez que com isso ela elimina, ao mesmo tempo, um obstáculo que limita o uso prático da razão, ou ameaça até anulá-lo, com efeito ela possui uma utilidade *positiva* de grande importância: basta que nos convençamos que há um uso prático absolutamente necessário da razão pura (o uso moral), com o qual ela se estende inevitavelmente para além dos confins da sensibilidade, e por este motivo, se não tem certa necessidade de algum auxílio por parte da razão especulativa, deve porém defender-se contra a ação contrária desta última, para não cair em contradição consigo mesma. Desconhecer a este serviço da crítica uma utilidade *positiva*, seria como dizer que a polícia não traz nenhuma vantagem positiva, pelo fato de que sua principal ocupação é a de impedir a violência que os cidadãos temem de outros cidadãos, de modo que cada um possa ocupar-se com tranqüilidade e segurança de seus próprios assuntos. Na parte analítica da crítica se demonstra que espaço e tempo são apenas formas da intuição sensível e, portanto, apenas condições da existência das coisas assim como elas nos aparecem; além disso, demonstra-se que nós não temos nenhum conceito do intelecto, e por isso nem mesmo um elemento para o conhecimento das coisas, a não ser porque a estes conceitos pode ser dada uma intuição correspondente; e, por conseguinte, não podemos ter conhecimento de nenhum objeto como coisa em si mesma, mas apenas enquanto é objeto de intuição sensível, ou seja, assim como nos aparece.

[6]Cf. Lucano, *Farsália* II, 657: "Nil actum credens, quum quid superesset agendum", isto é: "Nada deve ser considerado como feito, se permanecer ainda alguma coisa a fazer". [N. do T.]

14. Não podemos conhecer as "coisas em si" como os fenômenos, mas podemos, todavia, pensá-los corretamente

Do que segue-se sem dúvida a limitação de todo possível conhecimento especulativo da razão unicamente aos objetos da experiência. Note-se bem, todavia, que isto vale sempre com uma condição, ou seja, que, embora não possamos *conhecer* os próprios objetos também como coisas em si mesmas, devemos pelo menos podê-los *pensar* como tais.[7] Caso contrário, com efeito, seguir-se-ia a absurda proposição segundo a qual haveria uma aparência, sem algo que nela apareça. Se, com efeito, admitíssemos que não se ponha nenhuma distinção entre as coisas como objetos da experiência, e as mesmas coisas como coisas em si mesmas – distinção que se tornou necessária por meio de nossa crítica –, então o princípio de causalidade, e com ele o mecanismo natural na determinação das coisas, deveria valer absolutamente para todas as coisas em geral, enquanto causas eficientes. E, portanto, em relação a uma mesma essência, por exemplo, em relação à alma humana, eu não poderia dizer que sua vontade é livre e ao mesmo tempo sujeita à necessidade natural, ou seja, não livre, sem cair em evidente contradição, porque em ambas as afirmações eu teria entendido a alma *exatamente* no *mesmo significado*, isto é, como coisa em geral (como coisa em si mesma) e, por outro lado, sem uma crítica preliminar eu não teria podido entendê-la de outro modo.

15. Em que sentido a liberdade pode ser corretamente pensada

Contudo, se a crítica não se engana, quando nos ensina a assumir o objeto em *duplo significado*, isto é, como aquilo que aparece ou como coisa em si mesma; e se a dedução de seus conceitos do intelecto é justa, com a conseqüência depois que o princípio fundamental da causalidade vale apenas para as coisas entendidas no primeiro sentido, isto é, como objetos da experiência, enquanto no segundo significado estas mesmas coisas não lhe estão sujeitas; então a mesma vontade, de um lado, em seu aparecimento (nas ações visíveis) é pensada como necessariamente conforme à lei natural, e enquanto tal como *não livre*, ao passo que do outro lado ela, enquanto pertence a uma coisa em si mesma, é pensada como não sujeita àquela lei e, portanto, como *livre*, sem que com isso surja uma contradição. Ora, também é verdade que eu não posso *conhecer* minha alma, considerada deste segundo lado, por meio de uma razão especulativa (e ainda menos por meio de uma observação empírica), e desse modo não posso conhecer sequer a liberdade entendida como propriedade de um ser ao qual atribuo efeitos no mundo sensível, a partir do momento que tal ser eu deveria conhecê-lo como determinado em sua existência, mas não no tempo (e é impossível para mim determiná-lo no tempo, já que na base de meu conceito não posso colocar nenhuma intuição); e todavia posso *pensar* a liberdade, no sentido de que sua representação pelo menos não contém em si nenhuma contradição, se atuamos nossa distinção crítica dos dois modos da representação (o sensível e o intelectual), e a conseqüente limitação dos conceitos puros do intelecto, e também dos princípios que deles derivam. Posto, portanto, que a moral pressuponha necessariamente a liberdade (em seu sentido mais estrito) como propriedade de nosso querer, enquanto ela aduz os princípios práticos originários, presentes em nossa razão como *dados* a priori desta mesma razão, os quais seriam absolutamente impossíveis sem o pressuposto da liberdade; e uma vez que, contra isso, a razão especulativa tenha demonstrado que esta liberdade não pode de fato ser pensada, então o primeiro pressuposto, isto é, o moral, deveria necessariamente ceder ao segundo, ou seja, ao pressuposto cujo contrário contém uma clara contradição e, por conseguinte, a *liberdade*, e com ela a moralidade (cujo contrário não contém nenhuma contradição, se já não for pressuposta a liberdade), deveria ceder lugar ao *mecanismo da natureza*. Todavia, a partir do momento que para a moral eu não tenho necessidade de outra coisa, a não ser do fato de que a liberdade não contradiga a si própria e, portanto, possa ser pelo menos pensada sem que seja necessário examiná-la mais a fundo, e que de tal modo ela não ponha nenhum obstáculo ao mecanismo natural de uma mesma ação (considerada sob outro aspecto), isso quer dizer que a doutrina da

[7]Para *conhecer* um objeto requer-se que eu possa demonstrar a possibilidade (ou em base da sua realidade, segundo o testemunho da experiência, ou a priori pela razão). Posso ao invés *pensar* o que quero, contanto que não me contradiga, isto é, contanto que meu conceito seja um pensamento possível, embora depois não possa garantir que, no conjunto de todas as possibilidades, a este conceito corresponda ou não também um objeto. Mas para atribuir a tal conceito uma validade objetiva (ou seja, uma possibilidade real, dado que a primeira era apenas uma possibilidade lógica), requer-se algo mais. E este algo mais não é obrigatoriamente necessário procurá-lo nas fontes teoréticas de conhecimento, posto que pode se encontrar também nas fontes práticas. [Nota de Kant]

moralidade mantém seu lugar, e também a doutrina da natureza mantém o seu: mas isso não se teria verificado se a crítica não nos tivesse precedentemente instruído sobre nossa inevitável ignorância em relação às coisas em si mesmas, e não tivesse limitado aquilo que nós podemos *conhecer* teoricamente apenas àquilo que nos aparece.

16. A delimitação crítica do saber científico dá espaço para a fé

Esta mesma discussão sobre a utilidade positiva dos princípios críticos da razão pura também poderia ser feita em relação ao conceito de *Deus* e da *natureza simples* de nossa *alma*, mas por razões de brevidade deixo-a de lado. Eu, portanto, não posso sequer *admitir Deus*, a *liberdade* e a *imortalidade* pelo uso prático necessário de minha razão, se ao mesmo tempo não faço a razão especulativa *desistir* de sua pretensão de alcançar visões exorbitantes, uma vez que para fazer isso ela deveria se servir de princípios que, na realidade, chegam a captar apenas os objetos de uma experiência possível e que, portanto, toda vez que são aplicados àquilo que não pode ser objeto da experiência, o transformam de fato em algo que nos aparece, e de tal modo declaram impossível toda *extensão prática* da razão pura. Tive, portanto, de pôr de lado o *saber*, para dar lugar à *fé*: é o dogmatismo da metafísica, isto é, o preconceito de que nela se possa proceder sem uma crítica da razão pura, a verdadeira fonte da falta de fé que constrasta com a moralidade e que permanece sempre bastante dogmática. [...]

I. Kant,
Crítica da razão pura.

3 Estética transcendental

A estética transcendental indaga espaço e tempo, isto é, as formas puras a priori *que tornam possível a intuição sensível, e são como que o fundamento dos juízos sintéticos* a priori *da matemática e da física.*

1. Estética transcendental como doutrina crítica da sensibilidade

De qualquer modo e com qualquer meio um conhecimento possa referir-se aos objetos, é certo que seu modo de referir-se imediatamente a estes objetos – um modo ao qual cada pensamento tende como seu meio – é a *intuição*. Mas a intuição tem lugar apenas à medida que nos seja dado o objeto; e esta última coisa é possível, por sua vez, ao menos para nós homens, apenas pelo fato de que o objeto produz de algum modo uma afecção no espírito. A capacidade de receber representações (receptividade), na modalidade de ser afetados pelos objetos, chama-se *sensibilidade*. É, portanto, por meio da sensibilidade que os objetos nos são *dados*, e é apenas ela que nos fornece *intuições*; enquanto é por meio do intelecto que os objetos são *pensados*, e é dele que provêm os *conceitos*. Todavia, todo pensamento, por meio de certas notas, por fim deve se referir por via imediata (diretamente), ou por via mediata (indiretamente), a intuições, e portanto – em nós – à sensibilidade, porque nenhum objeto pode ser-nos dado de um modo diferente deste.

O efeito de um objeto sobre a capacidade representativa, enquanto somos afetados por este próprio objeto, é a *sensação*. A intuição que se refere ao objeto mediante uma sensação chama-se *intuição empírica*. O objeto indeterminado de uma intuição empírica denomina-se *aquilo que aparece* [*Erscheinung*].

Naquilo que aparece, o que corresponde à sensação o chamo de *matéria*, enquanto o que torna possível ordenar em certas relações o múltiplo que aparece, o chamo de *forma* daquilo que aparece. E a partir do momento que aquilo em que apenas as sensações se ordenam e podem ser postas em certa forma não pode ser por sua vez uma sensação, então a matéria de tudo aquilo que aparece nos será dada, certamente, apenas a posteriori, mas a forma por isso deverá estar já pronta a priori no espírito, e por isso deverá ser possível considerá-la separadamente de toda sensação.

Chamo de *puras* (em sentido transcendental) todas as representações em que não se encontra nada que pertença à sensação. Portanto, a forma pura das intuições sensíveis em geral, a forma em que todo o múltiplo que aparece é intuído em certas relações, será encontrada a priori no espírito. Aliás, esta forma pura da sensibilidade será chamada ela própria de *intuição pura*. Desse modo, se eu separo da representação de um corpo aquilo que o intelecto pensa dele, como a substância, a força, a divisibilidade etc., e assim também aquilo que dele pertence à sensação, como a impenetrabilidade, a dureza, a cor etc., ainda me restará algo desta intuição empírica, isto é, a extensão e a figura. Estas últimas pertencem à intuição

pura, a qual tem lugar a priori no espírito, como uma simples forma da sensibilidade, mesmo prescindindo de um objeto real dos sentidos ou de uma sensação.

Chamo de *estética transcendental*[1] uma ciência de todos os princípios a priori da sensibilidade. Deve haver, portanto, uma ciência tal que constitua a primeira parte da doutrina transcendental dos elementos, contra aquela que contém os princípios do pensamento puro, e que é chamada de lógica transcendental.

Na estética transcendental, portanto, *isolaremos* em primeiro lugar a sensibilidade, separando dela tudo aquilo que o intelecto dela pensa com seus conceitos, de modo que não reste mais que a intuição empírica. Em segundo lugar, separaremos ainda desta última tudo aquilo que pertence à sensação, de modo que não reste mais que a intuição pura e a simples forma daquilo que nos aparece, que é a única coisa que a sensibilidade pode nos fornecer a priori. Nesta pesquisa se perceberá que existem duas formas puras da intuição sensível, como princípios do conhecimento a priori, ou seja, o espaço e o tempo, dos quais passamos agora a nos ocupar.

2. O espaço como intuição pura a priori

a. Por que o espaço é uma intuição pura a priori

Por meio do sentido externo (isto é, de uma propriedade de nosso espírito) nós nos representamos os objetos como fora de nós e todos juntos no espaço. Neste se encontram determinados, ou são determináveis, sua figura, sua grandeza e suas relações recíprocas. O sentido interno, por meio do qual o espírito intui a si próprio ou seu próprio estado interno, não fornece certamente nenhuma intuição da própria alma como de um objeto; e no entanto ele constitui uma forma determinada, sob a qual apenas é possível a intuição do estado interno da alma, de modo que tudo aquilo que pertence às determinações internas é representado em relações de tempo. E assim como o tempo não pode ser intuído externamente, do mesmo modo o espaço não pode ser intuído como algo em nós. O que são, portanto, tempo e espaço? São entes reais? Se é verdade que são apenas determinações, ou talvez relações das coisas, serão tais a ponto de se referirem porém às coisas em si, mesmo que estas últimas não fossem intuídas? Ou então serão tais no sentido de inerirem apenas à forma da intuição, e portanto à natureza subjetiva de nosso espírito, fora da qual estes predicados não poderiam de fato ser atribuídos a alguma coisa? Para podermos nos esclarecer sobre a questão, em primeiro lugar queremos expor o conceito de espaço. Por *exposição* (*expositio*) entendo a representação clara (mesmo que não detalhada) daquilo que pertence a um conceito; a exposição será depois *metafísica*, se aquilo que ela contém apresentar o conceito *enquanto dado a priori*.

1) O espaço não é um conceito empírico que seja tirado de experiências externas. E, de fato, para que certas sensações sejam referidas a algo fora de mim (a algo que esteja em outro lugar do espaço, em relação àquele em que me encontro), como também para que eu possa representá-las uma externa à outra e uma ao lado da outra e, portanto, não só como diferentes entre si, mas também postas em lugares diferentes, devo me fundamentar já sobre a representação do espaço. Por isso a representação do espaço não pode ser depreendida, por meio da experiência, das relações daquilo que aparece externamente, mas é esta experiência externa que é possível apenas mediante a supracitada representação.

2) O espaço é uma representação necessária a priori, que se apresenta como fundamento de todas as intuições externas. Que não haja o espaço é uma representação que jamais se poderá formar, porquanto se possa muito bem pensar que nele não se encontra nenhum objeto. O espaço é, portanto, considerado como a condição de possibilidade dos fenômenos, não como determinação que dependa deles, e é uma representação a priori que se encontra necessariamente como fundamento dos fenômenos externos.

3) O espaço não é um conceito discursivo ou – como se diz – um conceito universal das relações das coisas em geral, mas uma intuição

[1]Os alemães são os únicos, hoje, a servir-se do termo *estética* para com ele designar aquilo que outros chamam de crítica do gosto. Na base disso está a vã esperança, alimentada por aquele excelente filósofo analítico que foi Baumgarten, de remeter a avaliação crítica do belo a princípios racionais, e de elevar suas regras a ciência. Mas trata-se de um esforço inútil: as regras ou critérios supracitados, com efeito, considerados em suas fontes principais são simplesmente empíricos, e por isso jamais poderão servir como determinadas leis a priori, sobre as quais deveria se regular nosso juízo de gosto, uma vez que é de preferência este último que constitui a verdadeira pedra de toque de sua justeza. Por este motivo, seria oportuno ou deixar cair novamente esta denominação, reservando-a a uma doutrina que fosse verdadeira ciência (com a qual nos avizinharíamos também da linguagem e do pensamento dos antigos, para os quais era bem conhecida a partição do conhecimento em *aisthetá kaí noetá*); ou então partilhar esta denominação com a filosofia especulativa, e assumir a estética de um lado em um sentido transcendental, e do outro lado em um significado psicológico. [Nota de Kant]

pura. Em primeiro lugar, com efeito, podemos representar apenas um único espaço, e quando se fala de muitos espaços entendem-se apenas as partes de um mesmo e único espaço. Estas partes não podem sequer preceder o espaço único e onicompreensivo, como se fossem suas partes constitutivas (com base nas quais depois podê-lo compor), mas são pensadas apenas *nele*. O espaço é essencialmente único, e o múltiplo que nele se encontra – portanto, também o conceito universal de espaços em geral – se baseia apenas sobre limitações. Daqui resulta que, no que se refere ao espaço, uma intuição a priori (que não é empírica) se encontra como fundamento de todos os conceitos dele. E assim também todos os princípios geométricos, por exemplo aquele pelo qual em um triângulo a soma de dois lados é maior do que o terceiro, jamais são derivados dos conceitos gerais de linha e de triângulo, e sim da intuição e, na verdade, a priori, com certeza apodítica.

4) O espaço é representado como infinita grandeza *dada*. Ora, é verdade que todo conceito deve ser pensado como uma representação que esteja contida em uma infinita quantidade de diferentes representações possíveis (como sua nota característica comum), e portanto as compreenda *sob si*; mas nenhum conceito, enquanto tal, pode ser pensado como se contivesse *em si* uma infinita quantidade de representações. Apesar disso o espaço é pensado assim (dado que todas as partes do espaço são simultâneas ao infinito). Portanto, a representação originária do espaço é uma *intuição* a priori, e não um conceito.

b. Do espaço como intuição pura derivam outros conhecimentos sintéticos

Com *exposição transcendental* entendo o esclarecimento de um conceito como um princípio, em base ao qual se possa ver a possibilidade de outros conhecimentos sintéticos a priori. Para este escopo se requer: 1) que conhecimentos semelhantes brotem efetivamente do conceito dado; 2) que estes conhecimentos sejam possíveis apenas pressupondo um determinado modo de esclarecimento desse conceito.

A geometria é uma ciência que determina as propriedades do espaço sinteticamente, e todavia a priori. O que deve ser, portanto, a representação do espaço, a fim de que este seu conhecimento se torne possível? O espaço deve ser originariamente uma intuição: de um simples conceito, com efeito, não se podem extrair proposições que andem além do conceito, como ao contrário ocorre na geometria. Mas esta intuição deve se encontrar em nós a priori, isto é, antes de qualquer percepção de um objeto e, portanto, deve ser uma intuição pura, não empírica. As proposições geométricas, com efeito, são todas apodíticas, isto é, unidas com a consciência de sua necessidade – como por exemplo aquela segundo a qual o espaço tem apenas três dimensões –, mas tais proposições não podem ser juízos empíricos ou de experiência, nem podem ser depreendidos destes últimos.

Todavia, como é que se pode encontrar no espírito uma intuição externa que preceda os próprios objetos, e na qual o conceito destes objetos possa ser determinado a priori? Evidentemente, por nenhum outro motivo a não ser porque ela tem sua sede apenas no sujeito, enquanto constitui a disposição formal deste último para ser afetado pelos objetos, e deles receber com isso *representação imediata*, isto é, uma *intuição* e, portanto, apenas enquanto constitui a forma do *sentido* externo em geral.

Apenas o nosso esclarecimento torna, portanto, compreensível a *possibilidade da geometria* como conhecimento sintético a priori. Qualquer outro gênero de esclarecimento que não a tornasse compreensível, poderia ser distinto do modo mais seguro em relação ao nosso – mesmo que parecesse de algum modo semelhante a ele – em virtude desta distinção.

a) O espaço não representa de algum modo uma propriedade de algumas coisas em si, ou estas coisas em suas recíprocas relações; ou seja, ele não é uma determinação destas coisas, que seja inerente aos próprios objetos e que permaneceria mesmo quando se abstraísse de todas as condições subjetivas da intuição. Nem as determinações absolutas, com efeito, nem as relativas podem ser intuídas antes da existência das coisas a que se referem e, portanto, a priori.

b) O espaço não é mais que a forma de todos os fenômenos dos sentidos externos, isto é, a condição subjetiva da sensibilidade, sob a qual apenas nos é possível uma intuição externa. Ora, uma vez que a receptividade do sujeito – o fato de ser afetado pelos objetos – precede necessariamente todas as intuições destes objetos, podemos compreender de que modo a forma de todos os fenômenos possa ocorrer no espírito antes de todas as percepções reais e, portanto, a priori, e de que modo ela – como uma intuição pura, em que devem ser determinados todos os objetos – possa conter os princípios das relações destes objetos antes de toda experiência.

Por isso, é apenas do ponto de vista do homem que podemos falar do espaço, de seres extensos, e assim por diante. Se, ao contrário, nos afastamos da condição subjetiva sob a

qual apenas podemos receber uma intuição externa – que é depois o modo com que nos é possível ser afetados pelos objetos –, então a representação do espaço não representa absolutamente nada. Este predicado é atribuído às coisas apenas enquanto elas nos aparecem, isto é, apenas enquanto são objetos da sensibilidade. A forma constante desta receptividade, que chamamos de sensibilidade, é uma condição necessária de todas as relações em que os objetos são intuídos como fora de nós; e se for abstraída de todos estes objetos, ela é uma intuição pura que leva o nome de espaço. E a partir do momento que não possamos tornar as condições particulares da sensibilidade como condições da possibilidade das coisas, mas apenas daquilo que nos aparece delas, poderemos dizer então que o espaço abraça todas as coisas que podem nos aparecer externamente, sem dúvida, mas não todas as coisas em si mesmas, sem levar em conta se podem ou não podem ser intuídas, ou também prescindindo de qual seja o sujeito que as intui. No que se refere às intuições de outros seres pensantes, com efeito, não podemos de fato julgar se elas estejam vinculadas ou não às mesmas condições que limitam nossa intuição, e que são universalmente válidas para nós. Se ao conceito do sujeito acrescentamos a limitação de um juízo, então o juízo valerá incondicionalmente. A proposição "Todas as coisas estão uma ao lado da outra no espaço" é válida com a limitação que estas coisas sejam tomadas como objetos de nossa intuição sensível. Se aqui ao conceito acrescento a condição, e digo "Todas as coisas, como fenômenos externos, estão uma ao lado da outra no espaço", esta regra valerá universalmente e sem limitação.

c. Realidade empírica e idealidade transcendental do espaço

Nossas exposições ensinam por isso a *realidade* (isto é, a validade objetiva) do espaço, em referência a tudo aquilo que se nos pode apresentar externamente como objeto; mas, ao mesmo tempo, ensinam a *idealidade* do espaço, em referência às coisas que a razão considera em si mesmas, isto é, sem relação com a natureza de nossa sensibilidade. Sustentamos, portanto, a *realidade empírica* do espaço (em referência a toda experiência externa possível) e, apesar de tudo, sua *idealidade transcendental*, o que equivale a dizer que, logo que deixamos de lado a condição de possibilidade de toda experiência, e assumimos o espaço como algo que seja fundamento das coisas em si próprias, ele não é mais nada.

3. O tempo como intuição pura a priori

1) O tempo não é um conceito empírico que tenha sido extraído de uma experiência qualquer. A simultaneidade e a sucessão, com efeito, não chegariam sequer a ser percepções, se como seu fundamento não existisse, a priori, a representação do tempo. Apenas sob este pressuposto podemos nos representar algo que esteja em um único e mesmo tempo (simultaneamente), ou então em tempos diversos (sucessivamente).

2) O tempo é uma representação necessária, que se apresenta como fundamento de todas as intuições. No que se refere aos fenômenos em geral, não se pode eliminar o tempo enquanto tal, ao passo que se pode muito bem subtrair, do tempo, os fenômenos. O tempo, portanto, é dado a priori. Apenas nele é possível qualquer realidade dos fenômenos. Estes últimos poderiam também estar todos ausentes, mas o próprio tempo (enquanto condição universal de sua possibilidade) não pode ser eliminado.

3) Sobre esta necessidade a priori se fundamenta também a possibilidade de princípios apodíticos fundamentais, referentes às relações de tempo, ou seja, os axiomas do tempo em geral. Ele tem uma só dimensão: tempos diversos não são simultâneos, mas sucessivos (assim como espaços diversos não são sucessivos, mas simultâneos). Estes princípios fundamentais não podem ser tirados da experiência, pois esta não lhes forneceria nem uma rigorosa universalidade nem uma certeza apodítica. E nós poderemos dizer apenas: "assim nos é ensinado pela percepção comum"; não, porém: "assim deve ser". Estes princípios fundamentais valem como regras, sob as quais apenas são possíveis, em geral, experiências, e nos informam antes destas experiências, e não por meio delas.

4) O tempo não é um conceito discursivo ou, como se diz, um conceito universal, mas uma forma pura da intuição sensível. Tempos diversos são apenas partes de um só e mesmo tempo. Mas a representação que pode ser dada apenas por um único objeto é a intuição. E depois a proposição segundo a qual tempos diversos não podem ser simultâneos não seria dedutível de um conceito universal. Tal proposição é sintética, e não pode derivar dos conceitos costumeiros. Ela, portanto, está contida imediatamente na intuição e na representação do tempo.

5) A infinidade do tempo significa apenas que toda grandeza determinada de tempo é possível apenas por meio de uma limitação daquele tempo único que se apresenta como seu fundamento. Por isso a representação originária do *tempo* deve ser dada como ilimitada. Mas se estas mesmas partes, e qualquer grandeza de

um objeto, podem ser representadas de modo determinado apenas por meio de uma limitação, então a representação, em sua inteireza, não deve ser dada por meio de conceitos (pois os conceitos contêm apenas representações parciais); de preferência, como fundamento das partes deve haver uma intuição imediata.

4. Observações gerais sobre a estética transcendental

O que quisemos dizer, portanto, é o seguinte: toda intuição nossa é tão-somente a representação de um fenômeno; as coisas que intuímos não são, em si mesmas, como nós as intuímos nem suas relações são constituídas, em si mesmas, como aparecem a nós; se eliminássemos nosso sujeito, ou mesmo apenas a natureza subjetiva dos sentidos em geral, desapareceriam todas as relações dos objetos no espaço e no tempo, ou melhor, desapareceriam até o espaço e o tempo, uma vez que – enquanto fenômenos – eles não podem existir em si mesmos, mas apenas em nós. Como estejam depois as coisas em relação aos objetos em si, inteiramente separados da receptividade de nossa sensibilidade, permanece para nós completamente desconhecido. O que conhecemos não é mais que nosso modo de perceber os objetos: um modo que nos é próprio, e que não pertence necessariamente a todo ser, embora deva pertencer a todo homem. É apenas com ele que temos o que fazer. Espaço e tempo são as suas formas puras; a sensação, em geral, sua matéria. A forma pode ser conhecida por nós apenas a priori, isto é, antes de toda percepção efetiva, e por isto ela se chama intuição pura; a matéria, ao contrário, é aquilo que, em nosso conhecimento, faz com que se fale de um conhecimento a posteriori, isto é, de uma intuição empírica. Espaço e tempo são inerentes à nossa sensibilidade de modo absolutamente necessário, seja qual for o tipo de nossas sensações, que podem ser muito diversas entre si. Ainda que pudéssemos levar esta nossa intuição ao máximo grau de clareza, nem por isto nos avizinharíamos à natureza dos objetos em si mesmos, pois, em todo caso, aquilo que conheceríamos completamente seria apenas nosso modo de intuir, ou seja, nossa sensibilidade, e a conheceríamos sempre e apenas sob as condições que são inerentes originariamente ao sujeito, isto é, o espaço e o tempo. O que, ao contrário, possam ser os objetos em si mesmos, jamais saberemos, nem sequer por meio do conhecimento mais claro daquilo que aparece – uma vez que é apenas este aparecimento que nos é dado.

5. Conclusão da estética transcendental: o espaço e o tempo como intuições puras são fundamento de juízos sintéticos a priori

Adquirimos assim um dos elementos essenciais para a solução do problema geral da filosofia transcendental: *como são possíveis proposições sintéticas a priori*? (isto é, as intuições puras, a priori, de espaço e de tempo). Se nos juízos a priori queremos ir além do conceito dado, é no espaço e no tempo que encontraremos aquilo que pode ser descoberto, não no conceito, mas na intuição que corresponde ao conceito, e que pode estar ligada sinteticamente a ele. Mas, por esta razão, tais juízos não poderão jamais chegar além dos objetos dos sentidos, e poderão valer apenas para os objetos de uma experiência possível.

I. Kant,
Crítica da razão pura.

4 Analítica transcendental

A analítica transcendental estuda as categorias, isto é, as formas a priori do intelecto, e o Eu penso, que é o fundamento supremo, também transcendental, da síntese a priori e, portanto, da ciência.

1. Sensibilidade e intelecto

Nosso conhecimento brota de duas fontes fundamentais do espírito: a primeira consiste em receber as representações (a receptividade das impressões), a segunda é a faculdade de conhecer um objeto por meio destas representações (a espontaneidade dos conceitos). Por meio da primeira, um objeto nos é *dado*; por meio da segunda, ele é *pensado* em relação à representação (como simples determinação do espírito). Intuição e conceitos constituem, portanto, os elementos de todo o nosso conhecimento, de modo que nem os conceitos, sem uma intuição que de algum modo corresponda a eles, nem a intuição, sem conceitos, podem nos fornecer um conhecimento. Ambos os elementos ou são puros ou são empíricos. *Empíricos*, se neles está contida uma sensação (que pressupõe que o objeto esteja realmente presente); *puros*, ao contrário, se à representação não se acrescenta alguma sensação. Esta última pode ser chamada de matéria do conhecimento sensí-

vel. Por isso a intuição pura contém unicamente a forma na qual algo é intuído, ao passo que o conceito puro contém apenas a forma do pensamento de um objeto em geral. Apenas as intuições puras ou os conceitos puros são possíveis a priori; intuições e conceitos empíricos são possíveis apenas a posteriori.

Se chamamos *sensibilidade* a *receptividade* de nosso espírito ao receber as representações – enquanto ele é de algum modo afetado por elas –, por outro lado chamaremos *intelecto* a faculdade de produzir por si mesmo as representações, isto é, a *espontaneidade* do conhecimento. Nossa natureza é tal, que a *intuição* só poderá ser *sensível*, isto é, conterá apenas o modo pelo qual somos afetados pelos objetos. Por outro lado, o *intelecto* será a faculdade de *pensar* o objeto da intuição sensível. Nenhuma destas duas propriedades deve ser anteposta à outra. Sem sensibilidade nenhum objeto nos seria dado, e sem intelecto nenhum objeto seria *pensado*. Os *pensamentos, sem conteúdo*, são vazios; as intuições, sem conceitos, são cegas. E por isso, como é necessário tornar sensíveis os próprios conceitos (ou seja, acrescentar o objeto na intuição), igualmente necessário será tornar inteligíveis as próprias intuições (isto é, levar sob os conceitos). Ambas as faculdades, ou capacidades, não podem depois trocar suas funções. O intelecto não pode intuir nada, e nada podem pensar os sentidos. É apenas de sua união que pode brotar o conhecimento. Nem por isso, todavia, será lícito confundir seus respectivos contributos, mas há bons motivos para separá-los acuradamente um do outro e para mantê-los distintos. É por isso que distinguimos a ciência das regras da sensibilidade em geral, isto é, a estética, da ciência das regras do intelecto em geral, isto é, a lógica.

Por sua vez, depois, a lógica pode ser considerada de dois pontos de vista: ou como lógica do uso geral do intelecto, ou como lógica de seu uso particular. A primeira contém as regras absolutamente necessárias do pensamento, aquelas sem as quais não haveria nenhum uso do intelecto e, portanto, refere-se a este último prescindindo da diversidade dos objetos aos quais ele pode se dirigir. A lógica do uso particular do intelecto contém, ao contrário, as regras para pensar corretamente sobre certo tipo de objetos.

2. A "síntese" que está na base de todo conhecimento

A lógica geral abstrai [...] de todo conteúdo do conhecimento, e espera que as representações lhe sejam dadas por outra parte qualquer, para depois podê-las transformar em conceitos: e esta é uma coisa que procede analiticamente. A lógica transcendental, ao contrário, encontra diante de si o múltiplo da sensibilidade a priori, aquilo que lhe é oferecido pela estética transcendental, para dar uma matéria aos conceitos puros do intelecto, os quais, sem ela, estariam privados de todo conteúdo e, portanto, completamente vazios. Ora, *espaço e tempo contêm um múltiplo da* intuição pura a priori; e, todavia, eles pertencem às condições de receptividade de nosso espírito, sob as quais apenas este último pode receber representações de objetos, e que, portanto, deverão sempre exercer uma afecção também sobre os conceitos. Contudo, a espontaneidade de nosso pensamento exige que, primeiro, este múltiplo seja de certo modo atravessado, colhido e ligado, para que dele se possa fazer um conhecimento. Esta operação eu a chamo de síntese.

Por *síntese*, portanto, no sentido mais geral do termo, eu entendo a operação que consiste em acrescentar uma à outra diversas representações, e em compreender sua multiplicidade em um único conhecimento. Tal síntese é *pura*, se o múltiplo não é dado empiricamente, e sim a priori (como aquele no espaço e no tempo). Antes de toda análise de nossas representações, estas últimas devem ser-nos já dadas, e nenhum conceito pode nascer analiticamente *no que se refere ao seu conteúdo*. Sem dúvida, a síntese de um múltiplo (seja ele dado empiricamente ou a priori) em primeira instância produz um conhecimento que, inicialmente, pode ser ainda rude e confuso, e que, portanto, tem necessidade da análise: mas é sempre a síntese que propriamente reúne os elementos para o conhecimento, e os unifica em certo conteúdo. Ela é, portanto, a primeira coisa à qual deveremos prestar atenção, se quisermos julgar qual é a primeira origem de nosso conhecimento.

3. Os conceitos puros do intelecto ou categorias

Por meio da análise, diversas representações são reunidas *sob* um só conceito (tarefa de que se ocupa a lógica geral). A lógica transcendental, ao contrário, ensina a reunir em conceitos não tanto as representações, mas a síntese pura das representações. Aquilo que em primeiro lugar nos deve ser dado, em vista do conhecimento a priori de todos os objetos, é o *múltiplo* da intuição pura; a síntese deste múltiplo por meio da faculdade de imaginação é a segunda coisa, mas não nos dá ainda nenhum conhecimento. A terceira coisa para poder chegar ao conhecimento de um objeto que se apresente é constituída por conceitos, que dão

unidade a esta síntese pura: eles consistem unicamente na representação desta unidade sintética necessária, e se baseiam sobre o intelecto.

A mesma função que dá unidade às diversas representações *em um juízo*, dá também unidade à síntese simples de diversas representações *em uma intuição*, e se chama – com uma expressão geral – o conceito puro do intelecto. É o próprio intelecto, portanto, e por meio das mesmas operações com as quais – mediante a unidade analítica – ele havia atuado nos conceitos a forma lógica de um juízo, que leva também – por meio da unidade sintética do múltiplo da intuição em geral – um conteúdo transcendental em suas representações. E é por isso que tais representações denominam-se conceitos puros do intelecto, que se referem a priori aos objetos: uma coisa que a lógica geral não pode fazer.

Desse modo surgem tantos conceitos puros do intelecto, referentes a priori aos objetos da intuição, exatamente quantas eram as funções lógicas em todos os juízos possíveis, assim como se verificavam na tábua seguinte. Estas funções, com efeito, esgotam completamente o intelecto e medem sua inteira capacidade. Seguindo Aristóteles, chamaremos estes conceitos de *categorias*, visto que nossa intenção originária era idêntica à aristotélica, embora depois se tenha afastado muito no decorrer de sua atuação.

4. Tábua das categorias

1.
Da quantidade
Unidade
Pluralidade
Totalidade

2.
Da qualidade
Realidade
Negação
Limitação

3.
Da relação
da inerência e subsistência
(*substantia et accidens*)
da causalidade e dependência
(causa e efeito)
da comunidade
(ação recíproca entre
o agente e o paciente)

4.
Da modalidade
possibilidade-impossibilidade
existência-inexistência
necessidade-contingência

Esta é, portanto, a lista de todos os conceitos puros originários da síntese, que o intelecto contém a priori em si mesmo e, mais ainda, graças aos quais apenas pode ser um intelecto puro, uma vez que é somente por meio deles que ele pode compreender algo do múltiplo da intuição, isto é, pode pensá-lo como objeto.

5. Dedução transcendental das categorias

Todavia, além da intuição dos sentidos, mediante a qual algo é dado, toda experiência contém também um *conceito* do objeto que é dado – ou seja, que aparece – na intuição: e por isso os conceitos dos objetos em geral, como condições a priori, se apresentarão como fundamento de todo conhecimento empírico. Por conseguinte, a validez objetiva das categorias, como conceitos a priori, se baseará no fato de que a experiência é possível (no que se refere à forma do pensamento) apenas por meio delas. E, com efeito, as categorias se referem aos objetos da experiência de modo necessário e a priori, porque é apenas por meio delas que, em geral, se pode pensar um objeto qualquer de experiência.

A dedução transcendental de todos os conceitos a priori tem portanto um princípio ao qual deve ser dirigida toda a pesquisa, isto é, o princípio pelo qual os conceitos devem ser conhecidos como condições a priori da experiência (tanto da intuição que nela se encontra, como do pensamento).

6. Possibilidade de uma unificação sintética de um múltiplo em geral

O múltiplo das representações pode ser dado em uma intuição, que é simplesmente sensível, isto é, não é mais que receptividade; e a forma desta intuição pode residir a priori em nossa faculdade representativa, mesmo que não seja mais que o modo pelo qual o sujeito é afetado. Só que a *conjunção* (*coniunctio*) de um múltiplo em geral não pode jamais provir dos sentidos, e portanto não pode também estar contida já na forma pura da intuição sensível, pois, como conjunção, ela é um ato da espontaneidade da capacidade representativa. E se é fato que esta última, para ser distinta da sensibilidade, deve ser chamada de intelecto, então toda conjunção – estejamos conscientes ou não, e que se trate de uma conjunção do múltiplo da intuição ou de diversos conceitos e, no primeiro caso, que se trate do múltiplo de uma intuição sensível ou do de uma intuição não sensível –, toda conjunção, dizíamos, é uma operação do intelecto que, em geral, poderemos denominar de *síntese*, também para perceber, com isso, que não podemos nos representar nada de

conjugado no objeto, sem tê-lo antes conjugado nós mesmos, e que, entre todas as representações, a *conjunção* é a única que não pode ser dada pelos objetos, mas pode ser realizada apenas pelo próprio sujeito, uma vez que ela é um ato da espontaneidade do sujeito. Aqui percebemos facilmente que esta operação deve ser originariamente única, e válida do mesmo modo para toda conjunção, e que a *decomposição, ou análise*, que também parece ser o oposto da síntese, na realidade a pressupõe sempre; com efeito, se antes o intelecto não conjugou algo, não poderá depois também decompô-lo, uma vez que é apenas *por meio dele* que algo de conjugado pôde ser dado à capacidade representativa.

Todavia, o conceito de conjunção implica, além do conceito de múltiplo e de síntese do múltiplo, também o conceito de unidade deste múltiplo. Conjunção é representação da unidade *sintética* do múltiplo.[1] A representação desta unidade não pode portanto nascer da conjunção; ao contrário, é a representação da unidade que, acrescentando-se à representação do múltiplo, torna possível em primeiro lugar o conceito de conjunção. Esta unidade, que precede a priori todos os conceitos de conjunção, não é porém a mesma coisa que a categoria de unidade (§ 10); todas as categorias, com efeito, se fundam sobre funções lógicas que se encontram nos juízos, mas nestas a conjunção já é pensada, e portanto já é pensada a unidade de conceitos dados. A categoria, portanto, pressupõe já a conjunção. Por isso, a unidade de que estamos falando agora (como unidade em sentido qualitativo), devemos buscá-la ainda mais acima, justamente naquilo que contém o fundamento da unidade de conceitos diversos nos juízos e, portanto, o fundamento da possibilidade do intelecto, até em seu uso lógico.

7. A unidade sintética originária da apercepção pura a priori. O "eu penso"

O *eu penso* deve ter o *poder* de acompanhar todas as minhas representações, pois, se assim não fosse, em mim seria representado algo que não poderia de fato ser *pensado*, o que quer dizer, em outras palavras, ou que a representação seria impossível, ou que ela – ao menos para mim – não seria nada. Ora, se a representação que pode ser dada antes de todo pensamento chama-se *intuição*, todo múltiplo da intuição terá uma relação necessária com o *eu penso*, no mesmo sujeito em que é encontrado este múltiplo. Mas esta representação – o eu penso – é um ato da *espontaneidade*, isto é, não pode ser considerada como pertencente à sensibilidade. Eu a chamo *apercepção pura*, para distingui-la da *empírica*, ou também *apercepção originária*, pois ela é a autoconsciência que, produzindo a representação *eu penso* – que deve poder acompanhar todas as outras, e é una e idêntica em toda consciência –, não pode estar acompanhada por sua vez por nenhuma outra representação. A unidade própria dela, eu a chamo também de unidade *transcendental* da autoconsciência, para designar a *possibilidade do conhecimento* a priori que sobre ela se funda. E, com efeito, as múltiplas representações que são dadas em certa intuição não seriam todas representações minhas, se todas não pertencessem a uma única autoconsciência; vale dizer que elas, enquanto representações minhas (embora eu não esteja consciente delas enquanto tais), devem, porém, estar necessariamente conformes à única condição pela qual *possam* coexistir em uma autoconsciência universal, porque, caso contrário, não pertenceriam todas a mim. Desta conjunção originária se podem extrair muitas conseqüências. [...]

A conjunção, porém, não reside nos objetos, nem podemos extraí-la destes últimos, com alguma percepção, para fazê-la depois ser assumida pelo intelecto: na realidade ela é apenas um trabalho do intelecto, e este, por sua vez, não é mais que a faculdade de reunir a priori, e de levar sob a unidade da apercepção o múltiplo de representações dadas. Este é o princípio supremo de todo o conhecimento humano.

8. O princípio da unidade sintética da apercepção é o princípio supremo de todo uso do intelecto

Segundo a estética transcendental, o princípio supremo da possibilidade de toda intuição, em relação à sensibilidade, era este: todo o múltiplo da intuição subjaz às condições formais do espaço e do tempo. O princípio supremo da própria possibilidade, em relação ao intelecto é, ao contrário, este: todo o múltiplo da intuição subjaz às condições da

[1] Se sejam idênticas também as representações, e se por isso uma pode ser pensada analiticamente em base da outra, é uma questão da qual não nos ocupamos nesta sede. Porém, a *consciência* de uma, enquanto se fala do múltiplo, deve sempre ser distinta da consciência da outra, e é apenas da síntese desta (possível) consciência que nos ocupamos aqui. [Nota de Kant]

unidade sintética originária da apercepção.[2] Todas as múltiplas representações da intuição subjazem ao primeiro princípio, enquanto nos são *dadas*, e subjazem ao segundo, enquanto devem poder estar *conjugadas* em uma única consciência; com efeito, se não fosse assim, não se poderia pensar ou conhecer nada, uma vez que as representações dadas não teriam em comum o ato da apercepção *eu penso*, e portanto não seriam reunidas em uma única autoconsciência.

O *intelecto* – para falar em geral – é a faculdade dos *conhecimentos*. Estes conhecimentos consistem em determinada relação de representações dadas com um objeto. Mas o *objeto* é aquilo em cujo conceito unifica-se o múltiplo de uma intuição dada. E por sua vez toda unificação das representações requer a unidade da consciência na síntese das próprias representações. Por conseguinte, é apenas a unidade da consciência que constitui a relação das representações com um objeto, e portanto sua validez objetiva: por conseguinte, é apenas ela que faz com que as representações se tornem conhecimentos, e é sobre ela, por conseguinte ainda, que se baseia a própria possibilidade do intelecto.

9. O que é a unidade objetiva da autoconsciência

A *unidade transcendental* da apercepção é a unidade com que todo o múltiplo dado em uma intuição é unificado em um conceito do objeto. Por isso ela se chama *objetiva*, e deve ser distinta da *unidade subjetiva* da consciência, que é uma determinação do sentido interno, com o qual o múltiplo da intuição é dado empiricamente, em vista da mencionada conjunção. Que eu possa estar consciente *empiricamente* do múltiplo – se ele é simultâneo ou sucessivo –, depende das circunstâncias ou das condições empíricas. Por isso a unidade empírica da consciência, por meio da associação das representações, refere-se por si àquilo que nos aparece, e é totalmente contingente. Contra isso, a forma pura da intuição no tempo – entendida simplesmente como intuição em geral, contendo um múltiplo dado – subjaz à unidade originária da consciência, apenas por meio da relação necessária do múltiplo da intuição ao único eu penso e, portanto, por meio da síntese pura do intelecto, que constitui o fundamento a priori da síntese empírica. Apenas essa unidade é válida objetivamente, enquanto a unidade empírica da apercepção – que neste lugar não tomamos em exame, e que por outro lado é simplesmente derivada da primeira, sob determinadas condições *in concreto* – tem apenas uma validez subjetiva: se alguém reúne a representação de certa palavra com uma coisa, outro a reunirá com outra coisa, e assim, no que se refere àquilo que é dado empiricamente, a unidade da consciência não vale de modo necessário e universal.

10. Para o conhecimento das coisas, a função da categoria é a de ser aplicada aos objetos de experiência

Pensar um objeto e *conhecer* um objeto, portanto, não são a mesma coisa. Para o conhecimento, requerem-se dois elementos: em primeiro lugar o conceito, com o qual em geral um objeto é pensado (a categoria), e em segundo lugar a intuição, com a qual o objeto é dado. Com efeito, se não se pudesse dar por nada uma intuição correspondente ao conceito, este seria sim um pensamento, no que se refere à forma, mas não teria nenhum objeto, e por meio dele não seria possível o conhecimento de nenhuma coisa, pois – pelo que se sabe – não se daria, nem poderia dar-se nada a que poder aplicar meu pensamento. Ora, toda nossa intuição possível é uma intuição sensível (estética), e por isso o pensamento de um objeto em geral – mediante um conceito puro do intelecto – pode se tornar para nós um conhecimento, apenas enquanto tal conceito seja referido aos objetos dos sentidos. A intuição sensível ou é uma intuição pura (espaço e tempo), ou é uma intuição empírica daquilo que, mediante a sensação, é representado imediatamente como real no espaço e no tempo. Por meio da determinação da intuição pura, podemos adquirir conhecimentos a priori dos objetos (na matemática), mas apenas pelo que se refere à sua forma como fenômenos; quanto ao que se refere, ao contrário, à possibilidade de que se dêem coisas que devam ser intuídas desta forma, tudo permanece ainda a ser decidido. Por conseguinte, todos os conceitos matemáticos não são conhecimentos por si, mas apenas

---

[2] O espaço e o tempo, e também todas as suas partes, são *intuições* e, portanto, representações particulares, com o múltiplo que contêm em si (veja a estética transcendental). Eles, portanto, não são simples conceitos, mediante os quais a mesma consciência está contida em muitas representações; ao contrário, em seu caso muitas representações estão contidas em uma só representação e na consciência que dela se tem, e por isso estão reunidas todas juntas. Por conseguinte, a unidade da consciência que aí se encontra é uma unidade *sintética*, mesmo que originária. Esta sua *singularidade* será importante na aplicação que dela se fará (veja o § 25). [Nota de Kant]

enquanto se pressupõe que se dêem coisas que possam se apresentar a nós na única forma daquela intuição sensível pura. Mas *as coisas no espaço e no tempo* nos são dadas apenas enquanto são percepções (representações acompanhadas pela sensação), e portanto apenas mediante uma representação empírica. Por conseguinte, os conceitos puros do intelecto, mesmo quando são aplicados a intuições a priori (como na matemática), nos fornecem um conhecimento apenas enquanto estas intuições, e por meio delas também os conceitos do intelecto, possam ser aplicados a intuições empíricas. Por conseguinte, as categorias não nos fornecem nenhum conhecimento das coisas por meio da intuição, mas apenas graças à sua possível aplicação à *intuição empírica*, ou seja, elas servem apenas para a possibilidade de um *conhecimento empírico*. Este último, porém, chama-se *experiência*. Por conseguinte, as categorias podem ser usadas para o conhecimento das coisas, apenas enquanto estas últimas são assumidas como objetos de uma experiência possível.

I. Kant,
Crítica da razão pura.

Da Crítica da razão prática

5 A lei moral e sua natureza

A lei moral é uma regra objetiva universalmente válida que determina a priori *o querer: ela é um* imperativo categórico, *uma ordem que vale em sentido absoluto, prescindindo das condições e dos conteúdos empíricos.*

1. A lei moral como "imperativo categórico"

A regra prática é sempre um produto da razão, porque prescreve uma operação como meio para alcançar o efeito que nos propõe. Mas, para um ser em que a razão não representa sozinha todo fundamento de determinação da vontade, tal regra é um *imperativo*, isto é, uma regra caracterizada por um dever, que exprime a necessidade objetiva da ação e indica que, se a razão determinasse completamente a vontade, a ação aconteceria inevitavelmente segundo tal regra.

Os imperativos, portanto, valem objetivamente, e são totalmente distintos das máximas como princípios subjetivos. Mas eles determinam ou as condições da causalidade do ser razoável – entendido como causa eficiente – apenas em relação ao efeito e à possibilidade de atingi-lo; ou exclusivamente a vontade, quer ela baste ou não para obter o efeito. Os primeiros seriam *imperativos hipotéticos*, e conteriam meras prescrições da habilidade; os segundos seriam, ao contrário, *categóricos*, e os únicos que representam leis práticas. [...]

Se, por exemplo, dizeis a alguém que deve trabalhar e poupar na juventude para não sofrer quando velho, este é um justo e, ao mesmo tempo, importante preceito prático para a vontade; mas é fácil ver que a vontade é remetida, neste caso, a alguma outra coisa, que se pressupõe que ela deseje. E ter ou não este desejo, deve ser remetido ao próprio agente: pode ocorrer que ele preveja ainda outros recursos, além dos do patrimônio por ele mesmo ganho; ou que não espere envelhecer; ou que pense poder arranjar-se em caso de necessidade. A razão, da qual somente pode brotar qualquer regra que implique necessidade, põe, neste seu preceito, também necessidade (de outro modo não seria um imperativo). Mas trata-se de uma necessidade condicionada apenas subjetivamente, que não se pode pressupor em grau igual para todos os sujeitos. Por uma legislação da razão, porém, requer-se que esta não tenha que pressupor nada além de si mesma, porque a regra é *objetiva* e *universalmente válida* apenas quando vale *independentemente de todas as condições subjetivas acidentais*, que se podem encontrar em um ser razoável e não no outro.

Suponde agora dizer a alguém que jamais deve prometer de modo mentiroso: eis uma regra que se refere exclusivamente à sua vontade. Não importa se os escopos que aquele tal possa ter sejam de tal modo alcançados ou não: é o mero querer aquilo que é determinado, por esta regra, inteiramente *a priori*. Se agora resulta que tal regra é praticamente justa, ela é uma lei, porque é um *imperativo* categórico.

As leis práticas se referem, portanto, unicamente à vontade, prescindindo daquilo que sua causalidade possa obter: desta última (enquanto pertinente ao mundo sensível) se pode fazer abstração, para ter essas leis em sua pureza.

2. A pura forma (no sentido de universalidade) como caráter essencial da lei moral

Se um ser racional deve pensar suas máximas como leis práticas universais, pode pensar as máximas apenas como princípios tais que

contêm o motivo determinante da vontade *não segundo a matéria, mas unicamente segundo a forma.*

A matéria de um princípio prático é o objeto da vontade. Este pode ser o motivo determinante da própria vontade, ou pode não sê-lo. Se for o motivo determinante da vontade, a regra da vontade vem a ser submetida a uma condição empírica (à relação da representação determinante com o sentimento de prazer ou de desprazer); por conseguinte, não pode ser uma lei prática. Ora, em uma lei, se se prescinde de toda matéria, isto é, do objeto da vontade (enquanto motivo determinante), não resta mais que a simples *forma* de uma legislação universal. Portanto, um ser razoável ou não pode de nenhum modo pensar os próprios princípios subjetivamente práticos, isto é, suas próprias máximas, ao mesmo tempo como leis universais, ou deve admitir que sua *simples forma*, pela qual elas se adaptam a uma *legislação universal*, faça, sozinha, leis práticas.

I. Kant,
Crítica da razão prática.

6 A fórmula do imperativo categórico

A consciência da lei moral como imperativo categórico é um fato da razão, *o único fato da razão pelo qual ela se mostra como* legisladora.

1. A pura forma da lei como condição suprema de todas as máximas

Age de modo que a máxima de tua vontade possa valer sempre, ao mesmo tempo, como princípio de uma legislação universal. [...]

A *razão pura*, em *si mesma prática*, é aqui imediatamente legisladora. A vontade é, portanto, pensada como determinada, enquanto vontade pura, independentemente das condições empíricas e, portanto, *da pura forma da lei*; e este motivo determinante é considerado como a condição suprema de todas as máximas.

2. A consciência do imperativo moral como "fato" da razão

A consciência desta lei fundamental pode ser chamada de fato (*factum*) da razão, não porque a possamos depreender de dados racionais precedentes, por exemplo, da consciência da liberdade (porque tal consciência não nos é dada em primeiro lugar), mas porque se nos impõe por si própria como uma proposição sintética *a priori*, não fundada sobre alguma intuição, nem pura nem empírica.

Tal proposição seria mais analítica se pressupuséssemos a liberdade do querer, mas para fazer isso, se entendemos a liberdade em sentido positivo, seria necessária uma intuição intelectual, o que não é absolutamente lícito admitir. Todavia, para poder considerar sem equívocos tal lei como dada, é preciso observar que não se trata de um fato empírico, e sim do –nico fato da razão pura, a qual, por meio dele, se anuncia como originariamente legisladora (*sic volo, sic jubeo*).

I. Kant,
Crítica da razão prática.

7 A lei moral e a liberdade

A pura forma da lei moral implica a liberdade; nós, porém, conhecemos primeiro a lei moral, e sucessivamente, como sua precondição, pensamos a liberdade. E uma vez que a lei moral se impõe a nós como "dever", então nosso "dever" é sem dúvida também um "poder".

1. Uma vontade, para a qual a pura forma legislativa pode ser motivo determinante, deve ser livre

Supondo que a simples forma legislativa das máximas seja, sozinha, o motivo determinante suficiente de uma vontade, descobrir como é feita aquela vontade que se deixa determinar apenas por ela.

Uma vez que a simples forma da lei pode ser representada apenas pela razão, e portanto não é um objeto que caia sob os sentidos, nem, por conseguinte, se insere entre os fenNmenos, a representação dela como motivo determinante da vontade é distinta de todos os fundamentos que determinam aquilo que ocorre na natureza segundo a lei de causalidade: nisto, com efeito, os próprios fundamentos da determinação devem ser fenNmenos. Se, porém, nenhum outro motivo determinante da vontade pode servir-lhe como lei, exceto a pura forma legislativa universal, tal vontade deve ser pensada

como inteiramente *independente da lei natural dos fenômenos*, e precisamente da lei da causalidade de uns em relação aos outros. Esta *independência* se chama *liberdade* no sentido rigoroso, isto é, transcendental, da palavra.

Portanto, uma vontade para a qual possa servir de lei a pura forma legislativa da máxima é uma vontade livre.

2. Nós conhecemos que somos livres partindo da lei moral

Liberdade e lei prática incondicionada remetem, portanto, reciprocamente uma à outra. Aqui agora, [...] pergunto: de onde *começa* nosso conhecimento do incondicionalmente prático: da liberdade ou da lei prática?

Da liberdade não pode começar, porque dela não podemos adquirir consciência imediatamente, sendo seu conceito primeiro negativo, nem podemos inferi-lo a partir da experiência, porque a experiência nos apresenta apenas a lei dos fenômenos, isto é, o mecanismo da natureza, que é precisamente o oposto da liberdade.

É portanto *a lei moral* aquilo de que adquirimos consciência imediatamente (logo que tomamos em consideração as máximas da vontade): ela se nos apresenta em primeiro lugar; e como a razão no-la apresenta com um motivo determinante tal que nenhuma condição sensível o pode ultrapassar, e que, ao contrário, é inteiramente independente disso, ela nos conduz diretamente ao conceito de liberdade. Por outro lado, como é possível a consciência da lei moral? Podemos tomar consciência de puras leis práticas exatamente do mesmo modo em que estamos conscientes de puros princípios teóricos: considerando a necessidade com que a razão nos prescreve tais leis, de modo a pôr de lado todas as condições empíricas. O conceito de uma vontade pura brota das primeiras, assim como dos segundos brota a consciência de um intelecto puro.

3. Deves, portanto podes

Também a experiência, de resto, confirma que os conceitos seguem em nós a ordem que mencionamos. Suponhamos que alguém afirme, de sua inclinação sensual, que ela é para ele absolutamente irresistível, quando se lhe apresenta o objeto desejado e a ocasião de fruir dele, e perguntemos-lhe se, quando diante da casa em que encontra aquela ocasião, estivesse levantada uma forca, para enforcá-lo imediatamente depois que tivesse tido aquilo que desejava, ele, em tal caso, não estaria em grau de reprimir sua inclinação.

Não é difícil adivinhar o que responderia.

Agora perguntai-lhe se, quando um príncipe lhe impusesse, tendo como pena a própria morte imediata, apresentar um falso testemunho contra uma pessoa honesta que aquele príncipe quisesse arruinar com pretextos excusos, por maior que fosse seu amor pela vida não consideraria possível passar por cima dele. Se o faria ou não, ele talvez não se arriscará a dizer: mas que lhe seja possível fazê-lo, deverá reconhecê-lo sem reservas. Ele julga, portanto, que pode fazer alguma coisa porque está consciente que deve fazê-lo, e reconhece em si a liberdade que de outra forma, sem a lei moral, lhe permaneceria desconhecida.

I. Kant,
Crítica da razão prática.

8 O conceito de "bem" deve ser determinado por meio da lei

Em todas as éticas pré-kantianas o conceito de bem precede o conceito de lei moral; segundo Kant, ao contrário, o conceito de lei é anterior, e dele depende o conceito de bem moral.

Chegou agora o momento de explicar o paradoxo no método de uma crítica da razão prática, isto é, *como o conceito do bom e do mau não deve ser determinado antes da lei moral* (à qual deveria aparentemente até servir de fundamento) *mas apenas* (como justamente se fez aqui) *depois dela, e por meio dela.*

Se também não soubéssemos que o princípio da moralidade é uma lei pura, que determina *a priori* a vontade, todavia, para não assumir princípios em tudo gratuitamente (*gratis*), tanto menos deveremos deixar totalmente não prejudicado se a vontade tem apenas motivos determinantes empíricos, ou também puros, *a priori*. Com efeito, vai contra toda regra fundamental do procedimento filosófico assumir como já decidido desde o princípio aquilo a respeito do qual se deve justamente decidir.

Supondo que agora quiséssemos começar pelo conceito de bem, para depreender dele as leis da vontade, tal conceito de um objeto (enquanto objeto bom) apresentaria ao mesmo tempo este objeto como único motivo determinante da vontade.

Ora, uma vez que tal conceito não teria como regra alguma lei prática *a priori*, a pedra

de toque do bem e do mal não poderia ser posta em nada mais do que na concordância do objeto com nosso sentimento de prazer ou de desprazer, e o uso da razão poderia consistir apenas nisso; tanto no determinar tal prazer ou desprazer, levando em conta todas as sensações de minha existência, como em estabelecer os meios para conseguir para mim o objeto desejado. E uma vez que apenas com a experiência se pode atingir o que está conforme com o sentimento de prazer, e a lei prática, segundo a hipótese, deveria estar fundada sobre aquilo como sua condição, a possibilidade de leis práticas *a priori* seria excluída sem mais, considerando-se necessário encontrar em primeiro lugar um objeto para a vontade, cujo conceito constitua, como conceito de um bem, o motivo determinante universal, embora empírico, da vontade.

I. Kant,
Crítica da razão prática.

Immanuel Kant em uma estampa da época (Civica Raccolta Stampe Bertarelli, Milão).

9 O respeito da lei moral e o supremo significado ético do dever

O respeito *pela lei moral, isto é, pelo dever, é o único sentimento que na ética kantiana adquire importância e significado positivo. E fazer responsavelmente o próprio dever equivale a executar voluntariamente as ordens de Deus.*

1. O respeito como único sentimento moral

O respeito se refere sempre a pessoas, jamais a coisas. Estas últimas podem suscitar em nós inclinação, e quando se trata de animais (por exemplo, cavalos, cães etc.) até amor, ou também medo, como o mar, um vulcão, um animal feroz; mas nunca respeito.

Algo que se avizinha mais de tal sentimento é a admiração que, entendida como afecção, [isto é] estupor, pode também se referir a coisas: por exemplo, a montes altos como o céu, à grandeza, à quantidade e distância dos corpos celestes, à força e velocidade de alguns animais etc. Mas tudo isso não é respeito. Também um homem pode ser para mim objeto de amor, de medo, ou de admiração, até à maravilha, sem todavia ser de fato um objeto de respeito. Seu espírito brilhante, sua coragem e sua força, a potência que lhe confere a posição que ocupa entre os outros homens podem inspirar-me sentimentos semelhantes, mas com isto não se chegou ainda ao respeito para com ele.

Fontenelle[1] diz: "Diante de um poderoso eu me inclino, mas o meu espírito não se inclina". Posso acrescentar: diante de uma pessoa de condição humilde, em que percebo retidão de caráter, em uma medida tal que não tenho consciência de ter, meu espírito se inclina, queira eu ou não, por mais que mantenha elevada a cabeça para não lhe permitir que esqueça a superioridade de minha posição.

Por que isto? Seu exemplo me apresenta uma lei que abate minha soberba, se eu a comparo com meu comportamento; e o próprio fato demonstra diante de meus olhos que a esta lei se pode obedecer, e que ela é, portanto, exeqüível. E eu posso também sentir-me dotado de um grau igual de honestidade: o respeito,

---

[1]Bernard de Fontenelle (1657-1757), secretário perpétuo da Academia da França, autor dos *Dialogues des morts* (1683), dos célebres *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686) e de outras obras numerosas.

todavia, permanece; porque, estando todo bem em falta no homem, a lei, tornando-se manifesta por um exemplo, continua sempre a abater meu orgulho; e o homem que vejo diante de mim, e cujas fraquezas (que ele pode também sempre ter) não me são conhecidas como me são conhecidas as minhas, de modo que ele me aparece em uma luz pura, e me oferece uma medida dela.

O respeito é um tributo cujo mérito não podemos rejeitar, queiramos ou não: por mais que possamos reprimir suas manifestações exteriores, não podemos deixar de senti-lo internamente.

O respeito é tão pouco um sentimento de prazer, que de má vontade nos submete a prová-lo em relação a um homem. Procura-se algo que possa aliviar o peso, algum erro que nos indenize da humilhação que tal exemplo nos proporciona. Até os mortos não estão sempre ao reparo desta crítica, especialmente se o exemplo deles parece inimitável. E até a lei moral, em sua majestade solene, está exposta a este esforço de se defender do respeito que inspira. Não seria talvez esta a razão pela qual nós a abaixaríamos até o nível de nossas inclinações costumeiras, fazendo todo esforço para remetê-la à amada regra de nossa vantagem bem entendida? Não é justamente o desejo de libertar-nos do respeito impressionante que nos apresenta tão severamente nossa indignidade? Todavia, nisso existe, por outro lado, tão pouco desprazer que, uma vez que a soberba tenha sido deposta, e concedida eficácia prática ao respeito, jamais nos saciamos de contemplar a majestade da lei, e a alma se sente elevada na mesma medida em que se vê sobrepujada, e também sua frágil natureza, pela lei santa.

2. A lei moral como "dever"

A lei moral é, [...] para a vontade de um ser perfeitíssimo, uma *lei de santidade*; mas, para a vontade de todo ser razoável finito, é uma *lei do dever*, da coerção moral, e da determinação de suas ações por parte do *respeito* para com esta lei, e por obséquio ao próprio dever.

Nenhum outro princípio subjetivo deve ser assumido como movente, de outra forma poderia muito bem ocorrer que fosse escolhida de antemão a ação que a lei prescreve, mas ela, embora sendo conforme ao dever, não será cumprida por dever, e a intenção que a move não será moral, ao passo que justamente a intenção é aquilo que conta em tal legislação.

É belíssimo fazer bem aos homens por filantropia e benevolente simpatia, ou ser justos por amor à ordem, mas esta ainda não é a máxima moral genuína de nosso comportamento, adequada à nossa condição de homens entre os seres razoáveis, se nós nos arrogamos com presunção soberba de elevar-nos, à guisa de voluntários, acima do dever, e pretendemos fazer por nosso próprio gosto, independentemente da ordem, aquilo que não haveria nenhuma necessidade de nos ser ordenado.

Estamos sob uma disciplina da razão, e não devemos esquecer, em todas as nossas máximas, de nos subtrair à submissão a ela, nem diminuir com loucura orgulhosa a autoridade da lei (que também nos foi dada por nossa própria razão), pondo o motivo determinante de nossa vontade – mesmo que conforme à lei – em qualquer outra coisa que não a própria lei e o respeito que lhe é devido.

Dever e *responsabilidade* são as únicas qualificações que devemos dar à nossa relação com a lei moral.

3. O significado da máxima evangélica "ama a Deus acima de tudo, e o teu próximo como a ti mesmo"

Com isso concorda muito bem, contudo, a possibilidade desta ordem: "*Ama a Deus acima de tudo, e o teu próximo como a ti mesmo*". Porque, como ordem, ela exige respeito por uma lei que ordena o amor, e não deixa a uma escolha arbitrária fazer disso um princípio. Mas um amor por Deus como inclinação (amor patológico) é impossível, porque Deus não é um objeto dos sentidos; e para os homens é de fato possível, mas não pode ser ordenado, porque não está em poder de nenhum homem amar alguém simplesmente sob ordem. É, portanto, exclusivamente o *amor prático* aquele a que se refere o núcleo essencial de todas as leis.

Amar a Deus significa, neste contexto, executar *voluntariamente* suas ordens; amar o próximo, exercitar *voluntariamente* todos os deveres para com ele. Mas a ordem que faz disso uma regra, não pode sequer ordenar *ter* esta intenção, nas ações segundo o dever, mas simplesmente de *tender a isso*. Uma ordem, com efeito, de fazer alguma coisa voluntariamente é em si contraditória, porque, se já soubéssemos, sozinhos, a que coisa somos obrigados, e tivéssemos também consciência de fazê-lo voluntariamente, um comando a propósito seria inteiramente supérfluo; se, ao contrário, nós o fizéssemos, não voluntariamente, mas apenas por respeito para com a lei, uma ordem – que

faz justamente de tal respeito o movente da máxima – agiria em sentido exatamente oposto ao da intenção que se ordena.

A lei de todas as leis, portanto, como toda prescrição moral dos Evangelhos, apresenta a intenção moral em toda a sua perfeição, na forma de um ideal de santidade não alcançável por uma criatura, todavia como modelo ao qual devemos procurar nos avizinhar e emparelhar, em um progresso contínuo, mas indefinido.

4. Hino ao "dever"

Dever! Nome grande e sublime, que nada conténs que lisonjeie o prazer, mas exiges submissão; nem, para mover a vontade, ameaças coisa alguma que suscite no espírito repugnância ou pavor, mas apresentas unicamente uma lei, que encontra por si mesma acesso ao espírito, e todavia obténs por força veneração (mesmo que nem sempre a obediência); uma lei diante da qual todas as inclinações emudecem, mesmo que, no fundo, trabalhem contra ela. Qual é a origem digna de ti, onde se encontra a raiz de tua nobre descendência, que de outra forma rejeita todo parentesco com as inclinações, aquela raiz da qual se deve fazer derivar a condição inderrogável daquele valor que é o único que os homens possam dar-se por si mesmos?

Não pode ser nada de menos daquilo que eleva o homem acima de si mesmo (como parte do mundo sensível), daquilo que o liga a uma ordem de coisas que apenas o intelecto pode pensar, e que ao mesmo tempo tem sob si o mundo sensível inteiro, e com ele a existência, empiricamente determinável, do homem no tempo e o conjunto de todos os fins (o único adequado a uma lei prática incondicionada como a lei moral).

Não é nada mais que a *personalidade*, isto é, a liberdade e a independência do mecanismo de toda a natureza, considerada ao mesmo tempo como a faculdade de um ser submetido a leis puras práticas, próprias para ele, dadas a ele por sua própria razão, de modo que a pessoa, enquanto pertinente ao mundo sensível, é submetida à sua própria personalidade, enquanto pertencente, ao mesmo tempo, ao mundo inteligível.

E não é de se maravilhar que o homem, enquanto pertinente a ambos os mundos, deva considerar o próprio ser, em relação à sua segunda e suprema destinação, não de outro modo que com veneração, e as leis desta destinação com o mais profundo respeito.

I. Kant,
Crítica da razão prática.

10 Os postulados da razão prática

Os três "postulados" práticos são pressupostos derivantes da lei moral: são as condições necessárias que a vontade humana pura exige para observar aquilo que a lei prescreve. Eles conferem realidade objetiva às Idéias da razão especulativa.

1. A imortalidade da alma como postulado da razão pura prática

A atuação do sumo bem no mundo é o objeto necessário de uma vontade determinável pela lei moral. Mas nesta vontade a *perfeita adequação* da intenção à lei moral é a condição suprema do sumo bem: ela deve ser, portanto, tão possível quanto seu objeto, pois está contida na mesma ordem de promovê-lo. Mas a adequação perfeita da vontade à lei moral é a *santidade*: uma perfeição da qual nenhum ser razoável do mundo sensível é capaz, em nenhum momento de sua existência. Uma vez que, todavia, é igualmente requerida como necessária do ponto de vista prático, ela poderá encontrar-se apenas em um *processo ao infinito*, em direção àquela adequação completa; e, segundo os princípios da razão pura prática, é necessário assumir tal progredir prático como o objeto real de nossa vontade.

Mas tal progresso infinito é possível apenas pressupondo uma existência e uma personalidade do próprio ser razoável que perdura ao infinito, e isso toma o nome de imortalidade da alma. Portanto, o sumo bem é possível, em sentido prático, apenas pressupondo a imortalidade da alma e, portanto, esta, enquanto inseparavelmente ligada com a lei moral, é um *postulado* da razão pura prática (com o que entendo uma proposição *teórica*, mas não demonstrável como tal, enquanto é inseparavelmente inerente a uma lei *prática* que vale incondicionalmente *a priori*).

2. A existência de Deus como postulado da razão pura prática

A lei moral, na análise precedente, nos conduziu ao problema prático – que é proposto pela pura razão, sem intervenção de moventes sensíveis – da necessária completitude da primeira e principal parte do sumo bem, a *moralidade*; e, dado que apenas em uma eternidade se pode resolver o problema de modo completo, ao postulado da *imortalidade*. Pela possibilida-

de do segundo elemento do sumo bem, isto é, da *felicidade* que é proporcional à moralidade, esta mesma lei deve também conduzir com igual desinteresse, em virtude da pura, objetiva razão, precisamente ao pressuposto da existência de uma causa adequada a tal efeito; isto é, a postular a *existência de Deus*, como necessária à possibilidade do sumo bem (cujo objeto de nosso querer está ligado necessariamente à legislação moral da razão pura). Propomo-nos a expor de modo convincente tal ligação.

Felicidade é a condição de um ser razoável no mundo, ao qual, em sua inteira existência, *tudo vai segundo seu desejo e querer*; ela, portanto, consiste não só no acordo da natureza com o escopo total daquele ser, como também com o motivo determinante essencial de sua vontade.

Ora, esta lei moral, como lei da liberdade, ordena por meio de motivos determinantes que devem ser totalmente independentes da natureza e de seu acordo com nossa faculdade de desejar (enquanto moventes); mas o ser razoável que age no mundo não é, porém, ao mesmo tempo, também a causa do mundo e da própria natureza.

Na lei moral, portanto, não se encontra o mínimo fundamento de uma ligação necessária entre a moralidade e uma felicidade a ela proporcionada de um ser que pertence ao mundo e, por conseguinte, dele depende, e que, justamente por isso, não pode produzir a natureza com a própria vontade, e, por aquilo que se refere à sua felicidade, não pode com as próprias forças tornar a natureza inteiramente conforme aos seus princípios práticos.

Todavia, na tarefa prática da razão pura, ou seja, na busca necessária do sumo bem, tal ligação postula-se como necessária: temos o *dever* de procurar promover o sumo bem (que, portanto, deve também ser possível). Portanto, é *postulada* também a existência de uma causa de toda a natureza, distinta da própria natureza, que contenha o fundamento da ligação, isto é, da adequação exata da felicidade à moralidade. Mas esta causa suprema deve conter o fundamento do acordo da natureza, não só com uma lei da vontade dos seres razoáveis, mas com a representação de tal *lei*, enquanto eles fazem dela o *motivo determinante supremo* de sua vontade: portanto, não só com os costumes, quanto à forma, mas também com a moralidade como seu movente; ou seja, com sua intenção moral.

Portanto, o sumo bem no mundo é possível apenas enquanto se assuma uma causa suprema da natureza, que tenha uma causalidade conforme à intenção moral. Ora, um ser capaz de ações fundadas sobre a representação de leis é uma *inteligência* (um ser razoável); e a causalidade de tal ser, fundada sobre tal representação de leis, é a sua vontade.

Portanto, a causa suprema da natureza, como a devemos pressupor em vista do sumo bem, é um ser que causa a natureza com *intelecto e com vontade* (portanto, é seu autor): em outras palavras, é Deus. Portanto, o postulado da possibilidade do *sumo bem derivado* (isto é, do mundo ótimo) é, ao mesmo tempo, o postulado da realidade de um *sumo bem originário*, isto é, da existência de Deus.

Ora, era para nós um dever promover o sumo bem e, portanto, não só estamos autorizados, mas obrigados, por uma necessidade ligada como exigência com o dever, a pressupor a possibilidade deste sumo bem: aquilo que, ocorrendo apenas na condição de que Deus exista, liga inseparavelmente ao dever aquela pressuposição. Em outros termos, é moralmente necessário admitir a existência de Deus.

3. O significado dos postulados da razão pura prática em geral

Eles derivam, todos, do princípio da moralidade, que não é um postulado, mas uma lei com a qual a razão determina imediatamente a vontade; essa vontade, justamente porque é determinada assim, como vontade pura, exige estas condições necessárias da observância daquilo que a lei prescreve.

Tais postulados não são dogmas teóricos, mas pressupostos, de um ponto de vista necessariamente prático; portanto, não ampliam o conhecimento especulativo, mas dão às idéias da razão especulativa em geral (por meio de sua relação com os princípios práticos) uma realidade objetiva, e autorizam conceitos dos quais de outra forma não se poderia presumir afirmar sequer a possibilidade.

Estes postulados são os da *imortalidade*, da *liberdade* considerada positivamente (como causalidade de um ser enquanto pertinente ao mundo inteligível) e da *existência de Deus*.

O *primeiro* deriva da condição praticamente necessária de uma duração suficiente para tornar perfeita a *execução da lei moral*; o *segundo*, do pressuposto necessário da independência do mundo sensível, e da capacidade de determinar a própria vontade segundo a lei de um mundo inteligível, isto é, segundo a liberdade; o *terceiro*, da necessidade da condição para tal mundo inteligível, para que possa ser o sumo bem, graças ao pressuposto do sumo bem independente, isto é, da existência de Deus.

I. Kant,
Crítica da razão prática.

DA *CRÍTICA DO JUÍZO*

11 O fundamento do juízo estético

O belo é a forma de finalidade que um objeto manifesta no juízo estético. Ela é o sentido de acordo harmonioso entre o todo e as partes, como se estas fossem organizadas em função unitária do conjunto.

Se houvesse antes o prazer pelo objeto dado, e ao juízo de gosto coubesse apenas a tarefa de atribuir à representação do objeto a comunicabilidade universal desse prazer, teríamos um procedimento intimamente contraditório. Porque então esse prazer não seria mais que o simples prazer da sensação e, portanto, por sua natureza, poderia ter apenas uma validez particular, porque dependeria imediatamente da representação com a qual o objeto é *dado*.

É, portanto, a possibilidade de comunicar universalmente o estado de ânimo, produzido em relação à representação dada, que deve estar como fundamento do juízo de gosto, como sua condição subjetiva, e ter como conseqüência o prazer pelo objeto. Mas nada pode ser comunicado universalmente a não ser o conhecimento e a representação enquanto é conhecimento. Porque a representação apenas então é puramente objetiva, e tem por isso um ponto universal de referência, com o qual a faculdade representativa de todos obriga-se a entrar em acordo. Ora, se deve ser pensado como puramente subjetivo o fundamento do juízo sobre esta comunicabilidade universal da representação, isto é, sem um conceito do objeto, ela não pode ser mais que o estado de espírito que resulta da relação das faculdades representativas entre si, enquanto estas referem uma representação dada ao *conhecimento em geral*.

As faculdades cognoscitivas, postas em jogo por esta representação, estão aqui em um jogo livre, porque nenhum conceito determinado as obriga a uma regra particular de conhecimento. De modo que o estado de espírito nesta representação deve ser aquele que é constituído pelo sentimento do jogo livre das faculdades representativas em uma representação dada, em relação a um conhecimento em geral. Ora, a uma representação com a qual é dado um objeto, a fim de que nasça em geral um conhecimento, pertencem a *fantasia*, para a união do múltiplo da intuição, e o *intelecto*, para a unidade do conceito que une as representações. Este estado de *jogo livre* das faculdades cognoscitivas em uma representação com a qual é dado um objeto, deve poder ser universalmente comunicado; porque o conhecimento, como determinação do objeto, com o qual dadas representações (em todo sujeito) devem entrar em acordo, é a única espécie de representação que valha para cada um.

A comunicabilidade subjetiva universal do modo de representação própria do juízo de gosto, uma vez que deve subsistir sem pressupor um conceito determinado, não pode ser mais que o estado de espírito do livre jogo da fantasia e do intelecto (enquanto eles concordam entre si como deve ocorrer para um *conhecimento em geral*); porque sabemos que esta relação subjetiva apropriada ao conhecimento em geral deve valer para cada um e, portanto, ser universalmente comunicável, como é o caso de todo conhecimento determinado, que porém repousa sempre sobre aquela relação enquanto condição subjetiva.

Ora, este juízo puramente subjetivo (estético) do objeto, ou da representação com que ele é dado, precede o prazer pelo objeto, e é o fundamento deste prazer pela harmonia das faculdades de conhecimento; mas, sobre a universalidade das condições subjetivas no juízo dos objetos funda-se apenas esta validez subjetiva universal do prazer, que nós ligamos à representação do objeto, que denominamos de belo.

I. Kant,
Crítica do juízo.

12 O sublime e seu fundamento

Por meio do sublime, que é o sentimento do ilimitado, o homem descobre que a própria destinação é a de adequar-se às Idéias da razão. O sublime, portanto é, propriamente, o sentimento do destino metassensível do homem.

1. Diferenças entre o belo e o sublime

O belo da natureza se refere à forma do objeto, que consiste na limitação; o sublime, ao contrário, pode ser encontrado também em um objeto privado de forma, enquanto implique ou provoque a representação do *ilimitado*, pensada além do mais em sua totalidade; de modo que parece que o belo deva ser considerado como

a exibição de um conceito indeterminado do intelecto, e o sublime como a exibição de um conceito indeterminado da razão. No primeiro caso o prazer está, portanto, ligado com a representação da *qualidade*, ao passo que no segundo está com a da *quantidade*. Entre os dois tipos de prazer há ainda notável diferença quanto à espécie: enquanto o belo implica diretamente um sentimento de facilitação e intensificação da vida, e por isso pode-se conciliar com os atrativos e com o jogo da imaginação, o sentimento do sublime, ao contrário, é um prazer que surge apenas indiretamente, ou seja, é produzido pelo sentido de um impedimento momentâneo, seguido de uma efusão mais forte das forças vitais e, por isso, enquanto emoção, não se apresenta de fato como um jogo, mas como algo de sério no emprego da imaginação. O sublime, portanto, não pode ser unido a atrativos; e, como o espírito não é simplesmente atraído pelo objeto, mas alternativamente atraído e repelido, o prazer do sublime não é tanto uma alegria positiva, mas de preferência contém maravilha e estima, isto é, merece ser chamado de prazer negativo.

Eis, porém, a mais importante e íntima diferença entre o sublime e o belo; se, como é justo, tomarmos aqui em consideração antes de tudo apenas o sublime dos objetos naturais (o da arte é limitado sempre pela condição do acordo com a natureza), veremos que a beleza natural (existente por si) inclui uma finalidade em sua forma, pelo que o objeto parece como que predisposto para o nosso juízo, e por isso constitui ela própria um objeto de prazer; enquanto aquilo que, sem raciocínio, na simples apreensão, produz em nós o sentimento do sublime, pode aparecer, em relação à forma, contrário à finalidade para o nosso juízo, inadequado às nossas faculdades de exibição e quase como violência contra a própria imaginação; apesar de tudo, porém, apenas para ser julgado tanto mais sublime quanto maior for tal violência.

2. O sublime não está contido nas coisas sensíveis, mas apenas nas Idéias da razão

Disso vemos imediatamente que nos exprimimos de modo totalmente impróprio, quando dizemos sublime um *objeto natural*, enquanto com toda propriedade podemos chamar belos muitíssimos objetos da natureza; porque, como pode ser indicado com uma expressão de aprovação aquilo que em si é percebido como contrário à finalidade? Não podemos dizer senão isso, ou seja, que o objeto é capaz da exibição de uma sublimidade que se pode captar em nosso espírito; pois o verdadeiro sublime não pode estar contido em alguma forma sensível, mas refere-se apenas às idéias da razão, as quais, embora nenhuma exibição possa ser adequada para elas, ou melhor, justamente por tal desproporção que se pode exibir sensivelmente, são despertadas e evocadas em nosso espírito. Assim, o imenso oceano agitado pela tempestade não pode ser chamado de sublime. Sua visão é terrível; e é preciso que o espírito tenha sido já preenchido por diversas idéias, se mediante tal intuição deve ser determinado para um sentimento, que é ele próprio sublime, enquanto o espírito é impelido a abandonar a sensibilidade e a ocupar-se de idéias que contêm uma finalidade superior. [...]

Assim, do mesmo modo que o juízo estético aplicado ao belo refere o livre jogo da imaginação ao *intelecto*, para pô-lo de acordo com os *conceitos* deste em geral (sem determinar quais), o próprio juízo, ao julgar algo sublime, refere a imaginação à *razão*, para pô-la de acordo subjetivamente com as idéias desta (indeterminadas), ou seja, para produzir um estado de ânimo conforme e conciliável com aquele que resultaria da influência de determinadas idéias (práticas) sobre o espírito.

3. A verdadeira sublimidade deve ser buscada apenas no espírito de quem julga

Disso vemos ainda que a verdadeira sublimidade deve ser buscada tão-somente no espírito

Immanuel Kant (1724-1804) em uma gravura de 1789, de H. V. Schnorr von Karolsfeld.

daquele que julga, e não no objeto natural, cujo juízo dá lugar àquele estado de espírito. Quem quereria chamar sublimes massas montanhosas informes, colocadas uma sobre a outra em desordem selvagem, como suas pirâmides de gelo, ou então o mar sombrio e tempestuoso, e outras coisas do gênero? Mas o espírito sente-se elevado em sua própria estima quando, contemplando estas coisas, sem olhar sua forma, abandona-se à imaginação, e a uma razão que, embora se una à imaginação sem nenhum escopo determinado, tem como efeito estendê-la e, apesar de tudo, percebe que toda a potência da imaginação é inadequada para as idéias da razão.

4. O sentimento do sublime como sentimento de estima pela nossa destinação

O sentimento da insuficiência de nosso poder para alcançar uma idéia, *que para nós é lei, é a estima*. Ora, a idéia da compreensão de todo fenômeno, que pode ter sido dado a nós, na intuição de um todo, é tal que nos é imposta por uma lei da razão, que reconhece como medida, válida para cada um e imutável, apenas o todo absoluto. Mas a nossa imaginação, mesmo em seu esforço máximo, mostra seus limites e sua insuficiência em relação àquela compreensão, que para ela se requer, de um objeto dado em um todo da intuição (e, portanto, em relação à exibição da idéia da razão); e mostra, ao mesmo tempo, como uma lei, sua destinação a adequar-se àquela idéia. De modo que o sentimento do sublime da natureza é um sentimento de estima pela nossa própria destinação que, com uma espécie de substituição (intercambiando em estima pelo objeto a estima pela idéia da humanidade em nosso sujeito), atribuímos a um objeto da natureza, o qual nos torna quase intuível a superioridade da destinação racional de nossas faculdades cognoscitivas, também no máximo poder da sensibilidade.

I. Kant,
Crítica do juízo.

Bibliografia do volume IV*

Cap. 1. Malebranche

Textos

Geulincx: *Etica e metafisica*, I. Mancini (org.). Zanichelli, Bolonha 1965.

Malebranche: *Pensieri metafisici*, M. Novaro (org.). Carabba, Lanciano 1911; *Meditazioni cristiane e metafisiche*, com o *Trattato dell'amore di Dio*, F. Tartaglia (org.). Guanda, Módena 1944; *Colloqui sulla metafisica*, R. Crippa (org.). Zanichelli, Bolonha 1963; *La ricerca della verità*, E. Garin (org.). Laterza, Roma-Bari 1983.

Literatura

Remetemos a R. Crippa, *Malebranche*, in *Questioni*, op. cit., pp. 273-300. Veja-se também: E. Garin, *Introduzione* a N. Malebranche, *La ricerca della verità*, citado acima.

Cap. 2. Spinoza

Textos

Spinoza: *Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità*, G. Semerari (org.). Sansoni, Florença 1953; *Trattato politico*, A. Droetto (org.). Einaudi, Turim 1958; *Trattato politico*, L. Pezzillo (org.). Laterza, Roma-Bari 1991; *Emendazione dell'intelletto. Principi della filosofia cartesiana. Pensieri metafisici*, E. de Angelis (org.). Boringhieri, Turim 1962; *Princìpi della filosofia di Cartesio. Pensieri metafisici*, E. Scribano (org.). Laterza, Roma-Bari 1990; *Trattato teologico-politico*, S. Casellato (org.). La Nuova Italia, Florença 1971; *Trattato teologico-politico*, A. Droetto e E. Giancotti (orgs.). Einaudi, Turim 1972; *Ethica*, com texto latino em paralelo, trad. de G. Durante, notas de G. Gentile, revistas e ampliadas por G. Radetti. Sansoni, Florença 1963; *Etica*, trad. de S. Giametta. Boringhieri, Turim 1980; *Etica*, E. Giancotti (org.). Editori Riuniti, Roma 1988; *Etica* e *Trattato teologico-politico*, R. Cantoni e F. Fergnani (orgs.). Utet, Turim 1988.

Literatura

P. Di Vona, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, 2 vols.. La Nuova Italia, Florença 1960-1969; C. Gallicet Calvetti, *Spinoza. I presupposti teoretici dell'irenismo etico*. Vita e Pensiero, Milão 1968; E. Giancotti Boscherini, *Che cosa ha veramente detto Spinoza*. Ubaldini, Roma 1972; S. Cremaschi, *L'automa sipirituale. La teoria della mente e delle passioni in Spinoza*. Vita e Pensiero, Milão 1979; A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli 1981; F. Mignini, *Introduzione a Spinoza*. Laterza, Roma-Bari 1983; C. Vinti, *Spinoza. La conoscenza come liberazione*. Studium, Roma 1984; E. Giancotti, *Baruch Spinoza, 1632-1677*. Editori Riuniti, Roma 1985; F. Alquié, *Il razionalismo di Spinoza*. Mursia, Milão 1987; M. Ravera, *Invito al pensiero di Spinoza*. Mursia, Milão 1987; P. Di Vona, *Aspetti di Hobbes in Spinoza*. Loffredo, Nápoles 1990; M. Messeri, *L'epistemologia di Spinoza*, Il Saggiatore, Milão 1990; P. Martinetti, *Spinoza*, Bibliopolis, Nápoles 1991. Indicações ulteriores e ampla antologia da história das interpretações: G. Radetti, *Spinoza*, em *Questioni*, op. cit., pp. 355-434. A reedição revista de A. Guzzo, *Il pensiero di Spinoza*, La Nuova Italia, Florença 1980, tem uma ótima bibliografia atualizada até 1979.

Cap. 3. Leibniz

Textos

G. W. Leibniz: *Monadologia*, introdução e comentário de É. Boutroux, trad. de Y. Colombo. La Nuova Italia, Florença 1955; *Monadologia*, S. Vanni Rovighi (org.). La Scuola, Brescia 1960; *Monadologia*, trad. de G. Preti, C. Calabi (org.). Bruno Mondadori, Milão 1995; *Saggi filosofici e lettere*, V. Mathieu (org.). Laterza, Bari 1963; *Scritti politici e di diritto naturale*, V. Mathieu. Utet, Turim 1965; *Scritti filosofici*, 2 vols., D. O. Bianca (org.). Utet, Turim 1967-1968; *Scritti di logica*, F. Barone (org.). Zanichelli, Bolonha 1968; *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, M. Mugnai (org.). Editori Riuniti, Roma 1982; *Confessio Philosophi e altri scritti*, F. Piro (org.). Cronopio, Nápoles 1992; *Teodicea*, V. Mathieu (org.). Zanichelli, Bolonha 1973; *Saggi di*

*Para a presente bibliografia não nos propusemos, obviamente, nenhuma pretensão de ser completos, mas procuramos fornecer uma plataforma de partida suficientemente ampla para qualquer aprofundamento posterior sério.

Foram excluídas, de propósito, citações de revistas. Os volumes elencados estão todos exclusivamente em língua italiana: é por isso que nunca indicamos, para os autores estrangeiros, que se trata de traduções.

Teodicea, introd. de G. Cantelli, trad. e notas de M. Marilli. Rizzoli, Milão 1993; *Saggi di Teodicea sulla bontà di Dio, sulla libertà dell'uomo e sull'origine del male*, V. Mathieu (org.). Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1994.

Literatura

É. Boutroux, *Introduzione* a Leibniz, *Monadologia*, op. cit.; B. Russell, *La filosofia di Leibniz: esposizione critica con appendice antologica*, R. Cordeschi (org.). Newton Compton, Roma 1972; D. O. Bianca, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*. La Scuola, Brescia 1973; M. Mugnai, *Astrazione e realtà. Saggio su Leibniz*. Feltrinelli, Milão 1976; M. Matteuzzi, *Individuare per caratteri. Saggio su Leibniz*. Cappelli, Bolonha 1983; G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il Barocco*. Einaudi, Turim 1990; R. Cristin, *Heidegger e Leibniz. Il sentiero e la ragione*, com prefácio de H. G. Gadamer. Bompiani, Milão 1990; *Varietas identitate compensata. Studio sulla formazione della metafisica di Leibniz*. Bibliopolis, Nápoles 1991; M. Heidegger, *Il principio di ragione*. Adelphi, Milão 1991; G. Zingari, *Invito al pensiero di Leibniz*. Mursia, Milão 1994. Para toda outra indicação, remetemos a: V. Mathieu, *Introduzione a Leibniz*. Laterza, Roma-Bari 1976; D. Campanile, *Leibniz*, em *Questioni*, op. cit., pp. 475-520.

Cap. 4. Hobbes

Textos

Hobbes: *Opere politiche*, N. Bobbio (org.). Utet, Turim 1959; *Elementi di legge naturale e poltica*, A. Pacchi (org.). La Nuova Italia, Florença 1968; *De homine*, A. Pacchi (org.). Laterza, Bari 1970; *Elementi di filosofia. Il corpo. L'uomo*, A. Negri (org.). Utet, Turim 1972; *Leviatano*, 2 vols., M. Vinciguerra (org.). Laterza, Roma-Bari 1974; *Leviatano*, G. Micheli (org.). La Nuova Italia, Florença 1991; *Behemoth*, O. Nicastro (org.). Laterza, Roma-Bari 1979; *Scritti teologici*, G. Invernizzi e A. Lupoli (orgs.). Franco Angeli, Milão 1988.

Literatura

Remetemos à ampla bibliografia de: A. Pacchi, *Introduzione a Hobbes*. Laterza, Roma-Bari 1986; N. Bobbio, *Da Hobbes a Marx*. Morano, Nápoles 1965; G. M. Chiodi, *Legge naturale e legge positiva nella filosofia politica di Tommaso Hobbes*. Giuffrè, Milão 1970; A. Gargani, *Hobbes e la scienza*. Einaudi, Turim 1971; A. Pacchi, *Introduzione a Hobbes*. Laterza, Roma-Bari 1979; A. Campodonico, *Metafisica e antropologia in Thomas Hobbes*. Res Editrice, Milão 1982; T. Magri, *Saggio su T. Hobbes*. Il Saggiatore, Milão 1982; D. Neri, *Teoria della scienza e forma della politica in T. Hobbes*. Guida, Nápoles 1984; *Persona e Stato nel pensiero di Hobbes*, Jaca Book, Milão 1988; N. Bobbio, *Thomas Hobbes*. Einaudi, Turim 1989. Para a história da crítica: N. Bobbio, *Hobbes*, em *Questioni*, op. cit., pp. 323-353.

Cap. 5. Locke

Textos

Locke: *Saggio sull'intelletto umano*, M. e N. Abbagnano (orgs.). Utet, Turim 1971; *Saggio sull'intelligenza umana*, G. Pelizzi (org.), versão revista sobre a base da edição crítica por G. Farina. Laterza, Roma-Bari 1988; *Due trattati sul governo*, L. Pareyson (org.). Utet, Turim 1960; *Scritti sulla tolleranza*, D. Marconi (org.). Utet, Turim 1977; *Scritti filosofici e religiosi*, M. Sina (org.). Rusconi, Milão 1979; *Lettera sulla tolleranza* (em apêndice o *Saggio sulla tolleranza*), C. A. Viano (org.). Laterza, Roma-Bari 1994.

Literatura

Para toda outra indicação relativa tanto às traduções como às obras expositivas e críticas remetemos a M. Sina, *Introduzione a Locke*. Laterza, Roma-Bari 1982. Antologia da crítica: C. A. Viano, *Locke*, em *Questioni*, op. cit., pp. 435-474. Aqui recordamos ao menos: C. A. Viano, *J. Locke. Dal razionalismo all'Illuminismo*. Einaudi, Turim 1960; N. Bobbio, *Locke e il diritto naturale*. Giappichelli, Turim 1963; I. Mancini - G. Grinella, *John Locke*. Vita e Pensiero, Milão 1976; W. Euchner, *La filosofia politica di Locke*. Laterza, Roma-Bari 1976; W. von Leyden, *Hobbes e Locke. Libertà e obbligazione politica*. Il Mulino, Bolonha 1984; R. Cortese (org.), *La "Lettera sulla tolleranza" di Locke e il problema della tolleranza nella filosofia del Seicento*. Paravia, Turim 1990; J. W. Yolton, *John Locke*. Il Mulino, Bolonha 1990; J. Dunn, *Il pensiero politico di John Locke*. Il Mulino, Bolonha 1992.

Cap. 6. Berkeley

Textos

Berkeley: *Opere filosofiche*, S. Parigi (org.). Utet, Turim 1996; *Saggio di una teoria della visione*, G. Amendola (org.). Carabba, Lanciano 1919; *Trattato sui princìpi della conoscenza umana* e *Dialoghi tra Hylas e Philonous*, M. M. Rossi (org.). Laterza, Bari 1955; *Trattato sui princìpi della conoscenza umana*, M. M. Rossi (org.), com introd. de M. Mugnai. Laterza, Roma-Bari 1984; *Alcifrone*, A. e C. Guzzo (orgs.). Zanichelli, Bolonha 1963; *De motu*, L. Giove (org.). Piovan, Abano Terme 1989.

Literatura

G. Bontadini, *Studi di filosofia moderna*, op. cit.; M. M. Rossi, *Saggio su Berkeley*. Laterza, Bari 1955; Id., *Introduzione a Berkeley*. Laterza, Bari 1971; K. R. Popper, *Nota su Berkeley quale precursore di Mach e Einstein*, em *Congetture e confutazioni*, vol. I, pp. 287-301. Il Mulino, Bolonha 1972; M. Fimiani, *G. Berkeley. Il nome e l'immagine*. Lerici, Cosenza 1979; P. F. Mugnai, *Segno e linguaggio in George Berkeley*. Edizioni dell'Ateneo, Roma 1979. Antologia da crítica: L. Orbetello, *Berkeley*, em *Questioni*, op. cit., pp. 521-549.

Cap. 7. Hume

Textos

Hume: *Saggi e trattati morali politici e economici*, M. Dal Pra (org.). Utet, Turim 1974; *Opere filosofiche*, 4 vols., E. Lecaldano (org.). Laterza, Roma-Bari 1992; obras individuais: *Dialoghi sulla religione naturale*, M. dal Pra (org.). Bocca, Milão 1947; *Discorsi politici*, trad. de M. Misul. Boringhieri, Turim 1959; *Ricerche sull'intelletto umano e sui princìpi della morale*, R. Gilardi (org.). Rusconi, Milão 1980; *Storia naturale della religione* e *Saggio sul suicidio*, P. Casini (org.). Laterza, Roma-Bari 1981; *Trattato sulla natura umana*, 2 vols., com introd. de E. Lecaldano. Laterza, Roma-Bari 1982; *Lettere*, M. Del Vecchio (org.). Franco Angeli, Milão 1983.

Literatura

G. Della Volpe, *La filosofia dell'esperienza di D. Hume*, 2 vols. Sansoni, Florença 1933-1935; A. Santucci, *Sistema e ricerca in D. Hume*. Laterza, Bari 1969; Id., *Introduzione a Hume*. Laterza, Bari 1981; G. Carabelli, *Hume e la retorica dell'ideologia. Uno studio dei "Dialoghi sulla religione naturale"*. La Nuova Italia, Florença 1972; G. Bontadini, *Studi di filosofia moderna*, op. cit.; M. Dal Pra, *Hume e la scienza della natura umana*. Laterza, Roma-Bari 1973; AA.VV., *Scienza e filosofia scozzese nell'età di Hume*, A. Santucci (org.). Il Mulino, Bolonha 1976; A. Ayer, *Hume*. Dall'Oglio, Milão 1981; G. Deleuze, *Saggio sulla natura umana secondo Hume*. Cappelli, Bolonha 1981; C. Montaleone, *L'io, la mente, la ragionevolezza. Saggio su David Hume*. Bollati Boringhieri, Turim 1989; E. Lecaldano, *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*. Laterza, Roma-Bari 1990. Finalmente: L. Orbetello, *Hume*, em *Questioni*, op. cit., pp. 551-583.

Cap. 8. O libertinismo e Gassendi O jansenismo e Port-Royal

Literatura

Sobre o **libertinismo**: A. M. Battista, *Alle origini del pensiero politico libertino: Montaigne e Charron*. Giuffrè, Milão 1966; O. Schneider, *Il libertino. Per una storia sociale della cultura borghese nel XVI e XVII secolo*. Il Mulino, Bolonha 1974; J. Spink, *Il libero pensiero in Francia da Gassendi a Voltaire*. La Nuova Italia, Florença 1975; O. Pompeo Faracovi, *Il pensiero libertino* (com antologia). Loescher, Turim 1977; AA.VV., *Il libertinismo in Europa*, Ricciardi, Milão-Nápoles 1980; D. Bosco, *Metamorfosi del "libertinage"*. Vita e Pensiero, Milão 1981.

Sobre **Gassendi**: T. Gregory, *Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi*. Laterza, Bari 1961; AA.VV., *Ricerche sull'atomismo del Seicento*. La Nuova Italia, Florença 1977; M. Messeri, *Causa e spiegazione. La fisica di Pierre Gassendi*. Angeli, Milão 1985; A. Alberti, *Sensazione e realtà. Epicuro e Gassendi*. Olschki, Florença 1988.

Sobre o **jansenismo**: F. Ruffini, *Studi sul Giansenismo*. La Nuova Italia, Florença 1974 (rest. anastática); B. Matteucci, *Il Giansenismo*. Studium, Roma 1954; D. De Gregorio, *La logica di Porto Reale*. Del Bono, Florença 1963; C. A. Sainte-Beuve, *Port-Royal*. Sansoni, Florença 1964; L. Verga, *Il pensiero filosofico e scientifico di Antoine Arnauld*, 2 vols. Vita e Pensiero, Milão 1972; C. Mangione, *La logica del Seicento*, em Geymonat, *Storia*, op. cit. vol. II, pp. 432-455.

Cap. 9. Pascal

Textos

Pascal: *Opuscoli e scritti vari*, G. Preti (org.). Laterza, Bari 1959; *Pensieri*, P. Serini (org.). Mondadori, Milão 1970; *Le Provinciali*, P. Serini (org.). Laterza, Bari 1963, e G. Preti (org.). Einaudi, Turim 1972; *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, A. Bausola (org.). Rusconi, Milão 1978; *Pensieri*, com texto francês em paralelo, A. Bausola (org.). Rusconi, Milão 1993.

Literatura

P. Serini, *Pascal*. Einaudi, Turim 1943; G. Preti, *Pascal e i Giansenisti* (com ampla antologia de textos). Garzanti, Milão 1944; L. Pareyson, *L'etica di Pascal*. Giappichelli, Turim 1966; L. Goldmann, *Il dio nascosto. Studio sulla visione tragica nei "Pensieri" di Pascal e nel teatro di Racine*. Laterza, Bari 1971; R. Guardini, *Pascal*. Morcelliana, Brescia 1972; A. Bausola, *Introduzione a Pascal*. Laterza, Roma-Bari 1973 (com amplíssima bibliografia); A. Moscato, *Pascal e la metafisica*. Tilgher, Gênova 1978; A. Krailsheimer, *Pascal*, Dall'Oglio, Milão 1981; E. Rossi, *La politica come follia. Ironia e verità di Pascal*. Studium, Roma 1984; A. Moscato, *Pascal*, em *Questioni*, op. cit., pp. 301-322.

Cap. 10. Vico

Textos

Vico: *Opere*, edição integral, B. Croce, G. Gentile e F. Nicolini (orgs.), 8 vols. Laterza, Bari 1914-1941; *Opere*, F. Nicolini (org.). Ricciardi, Milão-Nápoles 1953; *Opere filosofiche*, N. Badaloni e P. Cristofolini. Sansoni, Florença 1971; *La scienza nuova giusta l'edizione del 1774*, 2 vols., F. Nicolini (org.). Laterza, Roma-Bari 1974. Além disso: *Autobiografia (1725-1728)*, com *Appendice* de 1731, F. Nicolini (org.). Bompiani, Milão 1947; *Autobiografia. Poesie. Scienza nuova*, P. Soccio (org.). Garzanti, Milão 1983.

Literatura

F. Amerio, *Introduzione allo studio di G. B. Vico*. Sei, Turim 1947; F. Nicolini, *Saggi vichiani*, Giannini, Nápoles 1955 (do mesmo autor aparecem diversos escritos sobre Vico, entre os quais consideramos interessante lembrar os *Medaglioni illustrativi*, acrescentados à edição de Vico, *Autobiografia*, op.

cit., pp. 131-339, nos quais são levados em consideração, além de alguns aspectos da filosofia, também elementos biográficos relativos ao ambiente doméstico e cultural do filósofo); B. Croce, *La filosofia de G. B. Vico*. Laterza, Bari 1965, A. G. Manno, *Lo storicismo di G. B. Vico*. Istituto Editoriale del Mezzogiorno, Nápoles 1965; G. Gentile, *Studi vichiani*, Sansoni, Florença 1968; AA.VV., *Omaggio a Vico*. Morano, Nápoles 1968; P. Rossi, *Le sterminate antichità. Studi vichiani*. Nistri-Lisci, Pisa 1969; AA.VV., *Giambattista Vico*. Armando, Roma 1975; L. Pompa, *G. Vico. Studio sulla Scienza nuova*, V. Mathieu (org.). Armando, Roma 1977; AA.VV., *Vico oggi*. Armando, Roma 1979; G. Giarrizzo, *Vico. La politica e la storia*. Guida, Nápoles 1981; D. P. Verene, *Vico, la scienza della fantasia*. Armando, Roma 1984; N. Badaloni, *Introduzione a Vico*. Laterza, Roma-Bari 1984; G. Cantelli, *Mente, corpo, linguaggio. Saggio sull'interpretazione vichiana del mito*. Sansoni, Florença 1986; A. M. Jacobelli Isoldi, *Invito al pensiero di Vico*. Mursia, Milão 1989. Indicações ulteriores e antologia da crítica: Pietro Rossi, *Vico*, em *Questioni*, op. cit., pp. 585-632.

Cap. 11. "Razão" iluminista e Pierre Bayle

Sobre o **Iluminismo** em geral: E. Cassirer, *La filosofia dell'Illuminismo*. La Nuova Italia, Florença 1973; M. Rosa, *Politica e religione nel '700 europeo*. Sansoni, Florença 1974 (com antologia de textos); N. Hampson, *Storia e cultura dell'Illuminismo*. Laterza, Roma-Bari 1976; S. Moravia, *La scienza dell'uomo nel Settecento*. Laterza, Roma-Bari 1978; P. Casini, *Introduzione all'Illuminismo*, vol. I: *Scienza, miscredenza e politica*, vol. II: *L'età dell'"Enciclopedia" e le riforme*. Laterza, Roma-Bari 1980. Além disso: M. Horkheimer-T. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*. Einaudi, Turim 1974. Aspectos particulares: M. Cattaneo, *Illuminismo e legislazione*. Comunità, Milão 1960; G. Lefebvre, *La storiografia moderna*. Mondadori, Milão 1973; G. Tarello, *Storia della cultura giuridica moderna*, vol. I. Il Mulino, Bolonha 1976; P. Comanducci (org.), *L'Illuminismo giuridico*. Il Mulino, Bolonha 1978; G. G. Gusdorf, *Le scienze umane nel secolo dei lumi*. La Nuova Italia, Florença 1980; L. Villari, *Addio al Settecento. Cultura e politica nell'età dei lumi*, Bompiani, Milão 1985. Indicações ulteriores: G. Penati, *L'Illuminismo (Inghilterra, Francia, Italia)*, em *Questioni*, op. cit., pp. 633-681.

Textos

P. Bayle: *Pensieri sulla cometa*, G. P. Brega (org.). Feltrinelli, Milão 1957; *Dizionario storico-critico*, 2 vols. (seleção de artigos), G. Cantelli (org.). Laterza, Roma-Bari 1976; *Pensieri sulla cometa*, 2 vols., G. Cantelli (org.). Laterza, Roma-Bari 1979.

Literatura

Sobre **Bayle:** G. Cantelli, *Teologia e ateismo: saggio sul pensiero filosofico e religioso di P. Bayle*. La Nuova Italia, Florença 1969; C. Senofonte, *P. Bayle dal Calvinismo all'Illuminismo*, Ed. Scientifiche Italiane, Nápoles 1978; G. Paganini, *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di P. Bayle*. La Nuova Italia, Florença 1980.

Cap. 12. O Iluminismo na França

Em geral: P. Rossi, *Gli illuministi francesi* (ampla antologia de textos). Loescher, Turim 1962; L. G. Crocker, *Un'età di crisi. Uomo e mondo nel pensiero francese del Settecento*. Il Mulino, Bolonha 1975.

Textos

Enciclopedia o Dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri ordinato da Diderot e d'Alembert, ampla seleção de verbetes acompanhados por introduções úteis, P. Casini (org.). Laterza, Bari 1968; d'Alembert-Diderot: *La filosofia dell'Encyclopédie* (d'Alembert, *Discorso preliminare*; Diderot, *Prospectus, Arte, Enciclopedia*), P. Casini (org.). Laterza, Bari 1966.

d'Alembert: *Il discorso preliminare all'Enciclopedia*. La Nuova Italia, Florença 1978.

Diderot: *Opere filosofiche*, P. Rossi (org.). Feltrinelli, Milão 1963; *Interpretazione della natura*, P. Omodeo (org.). Editori Riuniti, Roma 1967; *Lettera sui sordomuti e altri scritti sulla natura e sul bello*, E. Franzini (org.). Guanda, Módena 1986.

Condillac: *Trattato delle sensazioni*, P. Salvucci (org.), trad. de A. Carlini. Laterza, Roma-Bari 1970; *Opere*, C. A. Viano. Utet, Turim 1976.

de La Mettrie: *L'uomo macchina e altri scritti*, G. Preti (org.). Feltrinelli, Milão 1948; *Opere filosofiche*, S. Moravia (org.). Laterza, Bari 1974.

Helvétius: *Dello spirito*, A. Postigliola. Editori Riuniti, Roma 1970.

d'Holbach: *Sistema della natura*, A. Negri (org.). Utet, Turim 1978; *Il buon senso*, S. Timpanaro (org.). Garzanti, Milão 1985.

Voltaire: *Scritti politici*, R. Fubini (org.). Utet, Turim 1964; *Trattato sulla tolleranza*, P. Bianconi (org.). Rizzoli, Milão 1967; *La filosofia di Newton*, P. Casini (org.). Laterza, Bari 1968; *Dizionario filosofico*, M. Bonfantini (org.). Einaudi, Turim 1969; *Scritti filosofici*, 2 vols., P. Serini (org.). Laterza, Bari 1972; *Opere filosofiche*, M. Moneti Codignola (org.). La Nuova Italia, Florença 1988; *Il filosofo ignorante*, com texto francês em paralelo, M. Cosili (org.). Rusconi, Milão 1996.

Montesquieu: *Lettere persiane*, P. Berselli Ambri (org.). Sansoni, Florença 1963; *Lo spirito delle leggi*, S. Cotta (org.) 2 vols. Utet, Turim 1965; *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, M. Mori (org.). Einaudi, Turim 1980; *Lo spirito delle leggi*, com pref. de G. Macchia, introd. de R. Derathé, trad. de B. Boffito Serra. Rizzoli, Milão 1989.

Literatura

Sobre a **Enciclopédia**, além das obras de caráter geral acima indicadas, e às mais amplas intro-

duções aos textos, veja-se: F. Venturi, *Le origini dell'Enciclopedia*. Einaudi, Turim 1970; J. Proust, *Encyclopédie. Storia, scienza e ideologia*. Cappelli, Bolonha 1978.

Sobre **Diderot:** A. Vartanian, *Diderot e Descartes*. Feltrinelli, Milão 1958; P. Casini, *Diderot "philosophe"*. Laterza, Bari 1962; H. Diekmann, *Il realismo di Diderot*. Laterza, Roma-Bari 1977; M. Duchet, *Le origini dell'antropologia*, op. cit., vol. IV: *Helvétius e Diderot*. Laterza, Roma-Bari 1977.

Sobre **Condillac:** M. Dal Pra, *Condillac*. Bocca, Milão 1942; G. Solinas, *Condillac e l'illuminismo*. Annali dell'Università, Cagliari 1955.

Sobre **La Metrie, Helvétius, d'Holbach:** A. G. Ruggerone, *Controilluminismo. Saggio su La Mettrie ed Helvétius*. Milella, Lecce 1976; L. Gianformaggio, *Diritto e felicità. La teoria del diritto in Helvétius*, Comunità, Milão 1979; P. Naville, *D'Holbach e la filosofia scientifica nel XVII secolo*. Feltrinelli, Milão 1979.

Sobre **Voltaire:** F. Diaz, *Voltaire storico*. Einaudi, Turim 1959; M. Duchet, *Le origini dell'antropologia*, op. cit., vol. III: *Buffon, Voltaire, Rousseau* (1976); C. Luporini, *Voltaire e le "Lettres philosophiques"*. Einaudi, Turim 1977; P. Alatri, *Introduzione a Voltaire*. Laterza, Roma-Bari 1989; P. Gay, *Voltaire politico*. Il Mulino, Bolonha 1991.

Sobre **Montesquieu**: S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*. Ramella, Turim 1953; C. Rosso, *Montesquieu moralista*. La Goliardica, Pisa 1965; S. Landucci, *Montesquieu e l'origine della scienza sociale*. Sansoni, Florença 1973; R. Aron, *Montesquieu*, em *Le tappe del pensiero sociologico*. Mondadori, Milão 1974; J. Starobinski, *Montesquieu*, Marietti, Gênova 1989.

Cap. 13. Rousseau

Textos

Rousseau: *Scritti politici*, P. Alatri (org.). Utet, Turim 1970; *Scritti politici*, 3 vols., M. Garin (org.), com *Introduzione* de E. Garin. Laterza, Bari 1971; *Opere*, P. Rossi (org.). Sansoni, Florença 1972. Entre as numerosas edições comentadas do *Contratto sociale*, lembramos: *Contratto sociale*, F. Ambrosetti (org.). La Scuola, Brescia 1980, e *Discorsi* e *Contratto sociale*, R. Mondolfo (org.). Cappelli, Bolonha 1971.

Literatura

F. Diaz, *Filosofia e politica nel Settecento*. Einaudi 1962; G. Della Volpe, *Rousseau e Marx*. Editori Riuniti 1964; E. Cassirer, *Il problema di J. J. Rousseau*. La Nuova Italia, Florença 1971; I. Fetscher, *La filosofia politica di Rousseau*. Feltrinelli, Milão 1972; C. Camporesi, *Il concetto di alienazione da Rousseau a Sartre*. Sansoni, Florença 1974; H. Gouhier, *Filosofia e religione in J. J. Rousseau*. Laterza, Roma-Bari 1977; C. Vasale, *La secolarizzazione della teodicea. Storia e politica in J. J. Rousseau*. Abete, Roma 1978; P. Casini, *Introduzione a Rousseau*, Laterza, Roma-Bari 1981; L. Luporini, *L'ottimismo di Rousseau*. Sansoni, Florença 1982; M. Reale, *Le ragioni della politica. J.-J. Rousseau, dal "Discorso sull'ineguaglianza" al "Contratto sociale"*. Ateneo, Roma 1983.

Cap. 14. O Iluminismo na Inglaterra

Em geral: E. Garin, *L'illuminismo inglese. I moralisti*. Bocca, Milão 1941; C. Mozzo Dentice D'Accadia, *Preilluminismo e deismo in Inghilterra*, Libreria Scientifica, Nápoles 1970; B. Willey, *La cultura inglese del Seicento e del Settecento*. Il Mulino, Bolonha 1975; M. Sina, *L'avvento della ragione. "Reason" e "above reason" dal razionalismo teologico inglese al deismo*. Vita e Pensiero, Milão 1976.

Textos

Toland: *Lettere a Serena*, E. Lecaldano (org.). Laterza, Roma-Bari 1977; *Il Cristianesimo senza misteri*, em A. Sabetti, *J. Toland*, cit. mais abaixo.

Shaftesbury: *Saggio sulla virtù e il merito*, E. Garin (org.). Jussi, Florença 1948; *Saggi morali*, P. Casini (org.). Laterza, Bari 1962; *I moralisti*, P. Casini (org.). Laterza, Bari 1971.

Mandeville: *La favola delle api*, C. Parlato Valenziano (org.). Boringhieri, Turim 1961; *Ricerca sulla natura della società*, M. E. Scribano (org.). Laterza, Roma-Bari 1974; *La favola delle api. Saggio sulla carità. Indagine sulla natura della società*, T. Magri (org.). Laterza, Roma-Bari 1987.

Literatura

A literatura específica sobre os iluministas ingleses é muito escassa, ao menos em certas línguas. Podemos lembrar:

Sobre **Toland:** E. Garin, *S. Clarke e il razionalismo inglese del secolo XVII*. Palermo 1934; C. Giuntini, *Toland e i liberi pensatori del '700*. Sansoni, Florença 1974 (com antologia); A. Sabetti, *J. Toland, un irregolare della società e della cultura inglese tra Seicento e Settecento*. Liguori, Nápoles 1976.

Sobre **Shaftesbury:** L. Zani, *L'etica di Shaftesbury*, Marzorati, Milão 1954; L. Vigone, *L'etica del senso morale in F. Hutcheson*, Marzorati, Milão 1954; G. De Crescenzo, *F. Hutcheson e il suo tempo*. Taylor, Turim 1968.

Sobre **Mandeville:** M. E. Scribano, *Natura umana e società competitiva. Saggio su Mandeville*. Feltrinelli, Milão 1980.

Sobre **Reid:** M.F. Sciacca, *La filosofia di Tommaso Reid*. Marzorati, Milão 1963; F. Restaino, *Scetticismo e senso comune*. Laterza, Roma-Bari 1974; L. Turco, *Dal sistema al senso comune*. Il Mulino, Bolonha 1974.

Cap. 15. O Iluminismo na Alemanha

Dos iluministas alemães não existem mais que raríssimas traduções para outras línguas; também escassa é a literatura específica sobre eles.

Textos

Pufendorf: *Princìpi di diritto naturale*, N. Bobbio (org.). Paravia, Turim 1943.

Wolff: *Logica tedesca*, R. Ciafardone (org.). Pàtron, Bolonha 1978.

Lessing: *L'educazione del genere umano*, F. Canfora (org.). Laterza, Bari 1951; *Drammaturgia d'Amburgo*, P. Chiarini (org.). Laterza, Bari 1956; *Religione, storia, società* (escritos diversos), N. Merker (org.). La Libra, Messina 1973.

Literatura

G. De Ruggiero, *L'Illuminismo tedesco*, in *Da Vico a Kant* (vol. VI da *Storia della filosofia*). Laterza, Bari 1962; L. Mittner, *Storia della letteratura tedesca dal Pietismo al Romanticismo (1780-1820)*. Einaudi, Turim 1964; N. Merker, *L'Illuminismo tedesco. Età di Lessing*. Laterza, Roma-Bari 1974.

Sobre **Pufendorf:** F. Palladini, *Discussioni seicentesche su Samuel Pufendorf. Scritti latini: 1663-1700*. Il Mulino, Bolonha 1978.

Sobre **Wolff:** M. Campo, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, 2 vols. Vita e Pensiero, Milão 1939; F. Barone, *Logica formale e logica trascendentale*, op. cit.

Sobre **Lessing**, além das obras acima citadas, vejamse em particular: F. Mehring, *La leggenda di Lessing*. Editori Riuniti, Roma 1970; AA.VV., *Lessing e il suo tempo*, M. Freschi (org.). Libreria del Convegno, Cremona 1972; F. Canfora, *Lessing*. Adriatica, Bari 1973 (com antologia de textos).

Cap. 16. O Iluminismo na Itália

Para tudo o que se refere ao Iluminismo italiano remetemos sem mais ao ótimo trabalho de F. Diaz, *Politici e ideologi*, em *Storia della letteratura italiana*, dirigida por E. Cecchi e N. Sapegno, vol VI: *Il Settecento*, pp. 51-275. Garzanti, Milão 1968 (reed. 1976). Na ampla bibliografia (pp. 252-275) o leitor encontrará indicações detalhadas tanto dos textos como da literatura crítica.

Acrescentamos aqui: F. Venturi, *Settecento riformatore. Da Muratori a Beccaria*. Einaudi, Turim 1969; G. Recuperati, *L'esperienza religiosa e civile di P. Giannone*. Ricciardi, Nápoles 1970; G. Zarone, *Etica e politica nell'utilitarismo di C. Beccaria*. Istituto Italiano di Studi Storici, Nápoles 1971; P. Zambelli, *La formazione filosofica di A. Genovesi*. Morano, Nápoles 1972; AA.VV., *Immagini del Settecento in Italia*. Laterza, Roma-Bari 1980; V. Ferrone, *I profeti dell'illuminismo*, Laterza, Roma-Bari 1989; AA.VV., *Cesare Beccaria tra Milano e l'Europa*. Laterza, Roma-Bari 1990.

Cap. 17. Kant

Textos

Kant: *Scritti precritici*, P. Carabellese (org.), rev. por R. Assunto e R. Hohenemser. Laterza, Roma-Bari 1982; *La forma e i princìpi del mondo sensibile e del mondo intelligibile (dissertazione del 1770)*, com texto latino em paralelo, A. Lamacchia (org.). Rusconi, Milão 1995; *Critica della ragion pura*, 2 vols., trad. de G. Gentile e G. Lombardo Radice, rev. por V. Mathieu. Laterza, Roma-Bari 1981; *Critica della ragion pura*, G. Colli (org.). Einaudi, Turim 1957; *Critica della ragion pura*, *Critica della ragion pratica*, *Fondazione della metafisica dei costumi*, *La religione nei limiti della semplice ragione*, *Antropologia*, 2 vols., P. Chiodi (org.), Utet, Turim 1967-1970; *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, trad. de P. Carabellese, rev. por R. Assunto. Laterza, Roma-Bari 1982; muito interessante pelo comentário é: *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, com texto em alemão em paralelo, introdução e comentário de P. Martinetti. Rusconi, Milão 1995; *Scritti di filosofia politica*, introd. e notas de D. Faucci, trad. de G. Solari e G. Vidari. La Nuova Italia, Florença 1967; *Fondazione della metafisica dei costumi*, com texto em alemão em paralelo, V. Mathieu (org.). Rusconi, Milão 1994; *Primi princìpi metafisici della scienza della natura*, trad. L. Galvani, introdução de L. Geymonat. Capelli, Bolonha 1959; *Critica della ragion pratica*, trad. de F. Capra, rev. por V. Mathieu. Laterza, Roma-Bari 1982; *Critica della ragion pratica*, com texto em alemão em paralelo, V. Mathieu (org.). Laterza, Roma-Bari 1993; *Critica del giudizio*, trad. de A. Gargiulo, rev. por V. Verra. Laterza, Roma-Bari 1982; *Prima introduzione alla Critica del giudizio*, com *Introduzione* de L. Anceschi, trad. e notas de P. Manganaro. Laterza, Roma-Bari 1979; *La religione entro i limiti della sola ragione*, A. Poggi (org.), ed. rev. por M. Olivetti (org.). Laterza, Roma-Bari 1980; *La religione entro i limiti della semplice ragione*, com texto em alemão em paralelo, V. Cícero e M. Roncoroni (org.). Rusconi, Milão 1996; *La metafisica dei costumi*, trad. de G. Vidari, rev. por N. Merker. Laterza, Bari 1970; *Antropologia pragmatica*, trad. de G. Vidari, rev. por A. Guerra. Laterza, Bari 1969; *Pedagogia*, N. Abbagnano (org.). Paravia, Turim 1955; *Il conflitto delle facoltà*, A. Poggi (org.). Ed. del Magistero Universitario, Gênova 1956; *Stato di diritto e società civile*, antologia de escritos éticos e políticos, N. Merker (org.). Editori Riuniti, Roma 1995.

Obras póstumas: *Opus postumum. Passaggio dai princìpi metafisici della scienza della natura alla fisica*, V. Mathieu (org.). Zanichelli, Bolonha 1963; *Lezioni di etica*, A. Guerra (org.). Laterza, Bari 1971; *I progressi della metafisica*, P. Manganaro (org.). Bibliopolis, Nápoles 1977; *Logica*, L. Amoroso (org.). Laterza, Roma-Bari 1995.

Literatura

M. Campo e V. Mathieu (veja abaixo) escrevem que "a bibliografia sobre Kant é a mais vasta de toda a literatura filosófica, e seria preciso um grande volume para dar um panorama exaustivo dela". É óbvio, portanto, que aqui podemos fazer apenas uma brevíssima seleção de algumas obras fundamentais, como sempre em língua italiana, e remeter, para

posteriores indicações, a: A. Guerra, *Introduzione a Kant*, Laterza, Roma-Bari 1980, e a M. Campo-V. Mathieu, *Kant*, em *Questioni*, op. cit., vol III, pp. 9-132 (em que os autores oferecem também uma rica seleção antológica da crítica).

São clássicas as biografias reunidas em um único volume: L. E. Borowski – R. B. Jachmann – E. A. C. Wasianski, *La vita di Immanuel Kant narrata da tre contemporanei*, trad. de E. Pocar. Laterza, Bari 1969.

Obras complexivas: P. Martinetti, *Kant*. Feltrinelli, Milão 1968; F. Lombardi, *Kant vivo*. Sansoni, Florença 1968; S. Vanni Rovighi, *Introduzione allo studio di Kant*. La Scuola, Brescia 1968; H. J. de Vleeschauwer, *L'evoluzione del pensiero di Kant*. Laterza, Roma-Bari 1976; E. Cassirer, *Vita e dottrina di Kant*. La Nuova Italia, Florença 1977; O. Höffe, *Immanuel Kant*. Il Mulino, Bolonha 1986; S. Körner, *Kant*. Laterza, Roma-Bari 1987; G. Riconda, *Invito al pensiero di Kant*, Mursia, Milão 1987.

Sobre determinados aspectos do pensamento kantiano: M. Campo, *La genesi del criticismo kantiano*. Editrice Magenta, Varese 1953; D. Paini, *Diritto, società e stato in Kant*, Giuffré, Milão 1957; F. Barone, *Logica formale e logica trascendentale*, vol. I, op. cit.; V. Mathieu, *La filosofia trascendentale e l'"Opus postumum" di Kant*. Ed. di Filosofia, Turim 1958; C. Luporini, *Spazio e materia in Kant* (com *Introduzione al problema del criticismo di Kant*). Sansoni, Florença 1961; P. Chiodi, *La deduzione nell'opera di Kant*. Taylor, Turim 1961; A. Rigobello, *I limiti del trascendentale in Kant*. Silva, Milão 1963; E. P. Lamanna, *Kant*. Le Monnier, Florença 1965; Id., *Studi sul pensiero politico e morale di Kant*, D. Pesce (org.). Le Monnier, Florença 1968; A. Poggi, *Introduzione* a I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*. Guanda, Parma 1967; L. Scaravelli, *Scritti kantiani*. La Nuova Italia, Florença 1968; S. Veca, *Fondazione e moralità in Kant*, pref. de E. Paci. Il Saggiatore, Milão 1969; V. Delbos, *Introduzione e note* a I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. de E. Carrara. La Nuova Italia, Florença 1969; A. Illuminati, *Kant politico*. La Nuova Italia, Florença 1971; S. Givone, *La storia della filosofia secondo Kant*, Mursia, Milão 1972; S. Marcucci, *Aspetti epistemologici della finalità in Kant*. Le Monnier, Florença 1972; Id., *Kant e le scienze. Scritti scientifici e filosofici*. Liviana, Pádua 1977; P. Salvucci, *L'uomo di Kant*. Argalia, Urbino 1975; I. Mancini, *Kant e la teologia*. Assis 1975; L. Gasparini, *Autorità e libertà in Kant*. Liviana, Pádua 1978; AA.VV., *Kant oggi, nel bicentenario della "Critica della Ragion pura"*. Atas do Congresso de Saint Vincent, 25/27 de março de 1981. Edizioni Saint Vincent 1981; M. Horkheimer, *Kant: la critica del Giudizio*. Liguori, Nápoles 1981; AA.VV., *Kant, a due secoli dalla "Critica"*. La Scuola, Brescia 1985; F. Strawson, *Saggio sulla "Critica della ragion pura"*. Laterza, Roma-Bari 1985; M. Palumbo, *Immaginazione e matematica in Kant*. Laterza, Roma-Bari 1985; R. Assunto (org.), *L'estetica di Immanuel Kant*, Loescher, Turim 1988; P. Faggiotto, *Introduzione alla metafisica kantiana dell'analogia*, Massimo, Milão 1989; H. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*. Il Melangolo, Gênova 1990; E. Cassirer-L. Couturat, *Kant e la matematica*, Guerini e associados, Milão 1991.